

Rüdiger Safranski

Schopenhauer

E os anos mais
selvagens da filosofia

GERAÇÃO

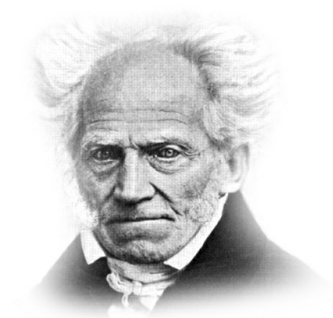


EDITORIAL



Schopenhauer

Rüdiger Safranski



Schopenhauer

E os anos mais selvagens da filosofia

UMA BIOGRAFIA

TRADUÇÃO

William Lagos



ÍNDICE

PREFÁCIO

Primeiro Livro

PRIMEIRO CAPÍTULO

Dantzig. A história Pré-natal de Arthur. Não foi um Filho do Amor. Os primeiros Conhecimentos Básicos sobre a Filosofia. A Ilha dos Armazéns: O Coração das Trevas.

SEGUNDO CAPÍTULO

Hamburgo. As Primeiras Leituras no Livro da Vida. Le Havre, França. Amizade com Anthime. Arthur é Educado Para Ser um Comerciante.

TERCEIRO CAPÍTULO

A Difícil Escolha: o Mundo ou os Livros? A longa Viagem pela Europa como uma Espécie de Pacto com o Diabo: A Segunda Leitura no Livro da Vida e a Subsequente Condenação. As Experiências nas Montanhas e a Queda para o Escritório. “Quem Pode Erguer-se Sobre as Montanhas e Depois Calar-se?”

QUARTO CAPÍTULO

O Poder do Pai Além da Morte. A Melancolia de Arthur e sua Busca de uma Transcendência Além do Poder Paterno. O Problema da Teodiceia na Puberdade. Sobre Matthias Claudius e o Romantismo. PRIMEIRO CENÁRIO FILOSÓFICO: AS VIAGENS NOTURNAS AO CÉU DOS ROMÂNTICOS. A Angústia de Arthur Perante a Queda: “Oh, Volúpia, oh, Inferno!...”

QUINTO CAPÍTULO

Weimar. Catástrofe Política e o Sucesso de sua Mãe na Sociedade. Goethe Passando por Dificuldades. Sua Mãe Libera Arthur do Escritório de Hamburgo. Arthur Chora de Felicidade.

SEXTO CAPÍTULO

Despedida de Hamburgo e de Anthime. Anatomia de uma Amizade. Gotha: Mais uma Vez nos Bancos Escolares. Arthur se Torna Impopular. Discussões entre a Mãe e o Filho. Arthur em Weimar: Um Espectador Indesejado nos Bastidores. O Tao da Mãe. O Inevitável Goethe. Arthur se Apaixona. Em um Baile à Fantasia.

SÉTIMO CAPÍTULO

Göttingen. Estudos Sobre Ciências: As “Ciências Naturais” (Físicas e Biológicas). A Sombra do Pai: o Gosto pelo Concreto. Entre Platão e Kant, Entre a Ânsia pelo Êxtase e o Ceticismo. SEGUNDO CENÁRIO FILOSÓFICO: DE DESCARTES A KANT. DA RAZÃO DO DIVINO PARA A DIVINA RAZÃO. DA METAFÍSICA PARA A MORAL. A CARREIRA DA “COISA EM SI”. Arthur e a Parábola da Caverna.

OITAVO CAPÍTULO

Vivendo em Berlim. Tumultos Acadêmicos. Schleiermacher contra Fichte. TERCEIRO CENÁRIO FILOSÓFICO: FICHTE, O ROMANTISMO REVOLUCIONÁRIO E O PRAZER DE TORNAR-SE UM “EU”: “PARA OS HOMENS, NADA É IMPOSSÍVEL.” A REVELAÇÃO DA SELVAGERIA INTERIOR. Arthur Aguarda o “Relâmpago” de Fichte.

NONO CAPÍTULO

A Filosofia Secreta de Arthur em seus Cadernos de Anotações: A “Melhor Consciência”. A Descida do Espírito Santo. Êxtase sem Apolo e sem Dionísio.

DÉCIMO CAPÍTULO

Arthur Assiste às Aulas de Fichte. Berlim Durante a Guerra da Libertação. A Onipotência da Política Todo-Poderosa. A Filosofia das Armas. A Fuga de Arthur.

Segundo Livro

DÉCIMO PRIMEIRO CAPÍTULO

O Pensador sem Tribuna. Arthur em Rudolstadt. O Primeiro Asilo da Filosofia. A Tese de Doutorado: SOBRE A RAIZ QUÁDRUPLO DO PRINCÍPIO DA RAZÃO SUFICIENTE. Da Razão e dos Bens. Os Limites do Raciocínio. Arthur Permanece Acobertado.

DÉCIMO SEGUNDO CAPÍTULO

Retorno a Weimar. Corte de Relações com a Mãe. Adele entre as Frentes de Combate. A Paixão Silenciosa de Adele.

DÉCIMO TERCEIRO CAPÍTULO

O Grande Encontro: Goethe e Schopenhauer. Dois Teóricos das Cores em Luta Contra o Poder das Trevas. A História de um Relacionamento Difícil. Goethe: “Contudo, não foi Possível Evitar-se Finalmente uma Verdadeira Separação.”

DÉCIMO QUARTO CAPÍTULO

Dresden. Arthur não se Encontra entre seus Semelhantes. A Época do “Conceito Genial”. A Senhoria: “O senhor Parece estar Florescendo, Doutor.” Sua Autodescrição Filosófica no Caderno de Anotações. Arthur Encontra uma Linguagem para a “Melhor Consciência.” O Descobrimento da Vontade como “Coisa em Si”.

DÉCIMO QUINTO CAPÍTULO

O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO Arthur Cria uma Metafísica Sem Céu. Sobre a Necessidade do Rodeio Epistemológico na Crítica do Conhecimento. Não é um Esclarecimento do Mundo, Antes um Conhecimento do Mundo. A Hermenêutica da Existência. Nas Cercanias da Verdade. Tudo é Uno. A Inimizade da Unidade. O Caminho para o Interior. A Arte. “Vita Contemplativa” em Oposição ao Espírito do Tempo Operante.

DÉCIMO SEXTO CAPÍTULO

O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO A Filosofia do Corpo: Onde Termina a Jovialidade.

Autoafirmação e Autodissolução. O Poder do Egoísmo. O Estado e o Direito. A Propriedade Particular. A “Unio Mystica” da Compaixão. O Grande “Não”. A Música. A Perspectiva de um Espectador Indesejado nos Bastidores da Negação. O Penúltimo e o Último.

DÉCIMO SÉTIMO CAPÍTULO

A Desavença com Brockhaus. Primeira Viagem à Itália. Galanteios. A Briga no Café Greco: “Vamos Jogar esse Patife na Rua!...” De Volta à Alemanha. A Crise Financeira e Brigas de Família. Arthur e Adele.

DÉCIMO OITAVO CAPÍTULO

Professor em Berlim. O “Vingador” que Ninguém Queria Escutar. QUARTO CENÁRIO FILOSÓFICO: O CAMINHO DA VITÓRIA DE HEGEL E O ESPÍRITO DE BIEDERMEIER. Porque Arthur Não Conseguiu se Impor.

DÉCIMO NONO CAPÍTULO

Estratégias Filosóficas Contra a Desilusão. Aperfeiçoamentos e Retoques em seus Cadernos de Anotações. A Amada Caroline Medon. O “Caso Marquet”. Segunda Viagem à Itália. Doença. Odisseia por Caminhos Tortos. Retorno a Berlim. O Final Burlesco.

VIGÉSIMO CAPÍTULO

A Fuga de Berlim. Schopenhauer Golpeia os Móveis com sua Bengala. Frankfurt. Rituais Contra a Angústia. Estilo de Vida e Estilo Literário. A Morte da Mãe e o Triste Destino de Adele.

VIGÉSIMO PRIMEIRO CAPÍTULO

SOBRE A VONTADE DA NATUREZA: Autoexame e Autoesquecimento. QUINTO CENÁRIO FILOSÓFICO: A FILOSOFIA DA PRÁXIS. A FILOSOFIA DO FAZER E DA VERDADEIRA REALIDADE. O ESPÍRITO DA ÉPOCA ANTERIOR A MARÇO DE 1848: DE HEGEL A MARX. COMPETIÇÃO PELO DESMASCARAMENTO.

VIGÉSIMO SEGUNDO CAPÍTULO

SEXTO CENÁRIO FILOSÓFICO: O MISTÉRIO DA LIBERDADE E SUA HISTÓRIA. OS DOIS PROBLEMAS CENTRAIS DA ÉTICA: Sobre a Dor e Sobre a Culpa da Individuação. Schopenhauer Durante a Revolução de 1848. O Destino de um Filósofo que Vivia dos Juros de seu Capital.

VIGÉSIMO TERCEIRO CAPÍTULO

A Montanha Vem ao Profeta. Apóstolos, Evangelistas e o Grande Público. Schopenhauer: “Uma Filosofia para o Mundo: AFORISMOS SOBRE A SABEDORIA DA VIDA”. O Espírito do Realismo. O “Como Se”. O Elogio da Inconsequência. SÉTIMO CENÁRIO FILOSÓFICO: SCHOPENHAUER, SUA INFLUÊNCIA E ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS.

VIGÉSIMO QUARTO CAPÍTULO

“Comigo a Humanidade Aprendeu Algumas Coisas que Jamais Esquecerá.” Os Últimos Anos: A Comédia da Fama. Morte: O Nilo Chegou ao Cairo.

Anexos

OBRAS CONSULTADAS E FONTES:

LITERATURA:

BIBLIOGRAFIA:

SOBRE SCHOPENHAUER:

CRONOLOGIA DA VIDA DE SCHOPENHAUER

PREFÁCIO

Este livro é uma dissertação cheia de amor pela filosofia. É uma recordação nostálgica de uma época que já se foi: quando se pensava em Deus e no mundo com um coração benevolente. A grande admiração contida nesse mundo era a de que algo existe e não somente o nada. O livro se debruça sobre o passado e contempla um mundo desaparecido em que a Filosofia, mais uma vez, quem sabe a derradeira, existiu em magnífica floração. Esses foram “os anos mais selvagens da Filosofia”, a época entusiástica em que viveram Kant, Fichte, Schelling, os filósofos românticos, Hegel, Feuerbach e o jovem Marx. Nunca se havia pensado de uma forma tão exaltada e exaltadora sobre a filosofia. A razão: a descoberta do Eu, mesmo que este ainda aparecesse somente sob as máscaras do Espírito, da Moral, da Natureza, do Corpo ou que fosse representado simbolicamente pelo Proletariado — esta descoberta causava euforia, dava motivo para sentir a mais desregrada das esperanças. Sentia-se haver recuperado “as riquezas dissipadas com os céus”. Estes filósofos chegaram à conclusão de que as coisas devem ser trabalhadas por amor de si mesmas. As pessoas podiam se tornar proprietárias de si mesmas e as praias distantes dessa prosperidade se achavam abertas para todos. Este encanto perdurou por algumas décadas, mesmo que se acabasse demonstrando um desapontamento. À medida em que as velhas riquezas da metafísica eram desvendadas pela sensação da construção de si mesmo, perdiam seu senso de maravilha e, com ele, suas promessas. Esgotavam-se e se tornavam triviais. Mas o que é isto, o “Ser”? As pessoas se indagavam, porque não sabiam mais a que se referisse, mesmo que, por toda parte se dissesse: “O Ser determina a Consciência”. Mas o que se deveria fazer? Quando o homem se transforma em Criador, sente que deverá fazer muito mais, tudo quanto lhe for possível. Passou-se a buscar o futuro em acumulações desordenadas e febris. A felicidade do conhecimento puro desapareceu, ficou somente a ânsia desnuda por sua aquisição ou pelas vantagens que esta poderia proporcionar. A

“Verdade” se tornou então apenas aquilo que poderia ser “Realizado”. Foi isto que desencadeou a religião secular do Progresso e do Desenvolvimento. Mas a seguir chegou o tempo em que o *Realizado* pareceu nos encurralar e em que se passou a desejar ardentemente o *Transformado*, um tempo em que a apropriação da própria individualidade se transformou em um problema, porque quando surgiu um afastamento com relação ao mundo construído pelo discurso, então as ações do criador se tornaram mais importantes que sua mente. A imaginação descobriu então uma nova utopia: a capacidade de domínio do que já foi realizado. Mas quando esta utopia também perdeu sua força, surgiu uma angústia de qualidade totalmente nova dentro do ser: o medo da história da construção de si mesmo.

Chegamos assim ao presente. Os “anos mais selvagens da filosofia” não são totalmente isentos de culpa pelo que existe agora. Uma declaração de amor pelo passado, mesmo feita de forma tardia, deverá conter um certo grau de rancor e melancolia. Inestimável neste sentido será portanto o outro grande tema deste livro: Schopenhauer.

Ele pertence indubitavelmente aos “anos mais selvagens da filosofia”, por mais que tenha demonstrado profunda inimizade com relação a eles. De fato, ele deve muito pouco à sua “Religião da Razão” secularizante. Para ele, o antigo aprendiz de comerciante, “Razão” lembrava mais um livro de registro da entrada e saída das mercadorias de um armazém. Todas estas coisas lhe pareciam subordinadas à “Vontade”, que para ele era o objeto principal. A “Vontade” não é nem espírito, nem moral, nem a razão que conduz a história. A “Vontade” se assemelha a uma fecundação vital e ímpia: ela gera a morte e a destruição e inimizades incontáveis contidas na história da humanidade. Schopenhauer se coloca diametralmente contra o espírito de sua época. Não é a ânsia da realização que o anima, bem ao contrário, o que o impulsiona é a arte do abandono: uma filosofia arrebatadora da inibição do agir foi projetada por este “mais racional dos filósofos do Irracional” (Thomas Mann). Seu Sonho: um Mundo transformado pelo restabelecimento da execução da música “desinteressada”. Um sonho de reconciliação que, ainda que encoberto sob toda espécie de sutilezas e embaraçosas dificuldades, foi mais tarde também sonhado por Wittgenstein e Adorno. Quando Schopenhauer sonhava, ele queria conservar em si o poder de uma realidade que para ele surgira em um sonho nos Alpes. Era este sonho que conservava a si mesmo, do mesmo modo que em seu sonho nos Alpes ele levava a filosofia

para o fundo de seu coração. Durante uma conversa já perto do final de sua vida, ele disse a um interlocutor: “Uma filosofia cujas páginas não abranjam os extremos das lágrimas, choro e ranger de dentes e o fragor pavoroso do homicídio social recíproco e universal não é absolutamente uma filosofia.”

Com o olhar voltado para a Revolução Francesa, escreveu Kant, o parteiro dos “anos mais selvagens da filosofia”: “Um tal fenômeno na história da humanidade *não poderá jamais ser esquecido*, porque desvendou uma aptidão e um patrimônio para o melhoramento da natureza humana que nenhum político até então fora capaz de discernir através do decorrer natural dos eventos da história humana.”

Nossos próprios acontecimentos tampouco poderão jamais ser esquecidos: chamam-se Auschwitz, Arquipélago Gulag e Hiroshima. A compreensão filosófica de hoje deve estar disposta a estudar a maneira como se desenvolveram os fatos que permitiram a ocorrência desses eventos. Para compreender os acontecimentos do presente, é necessário recorrer à filosofia de Schopenhauer e, para isso, precisamos retornar ao apogeu atingido pela filosofia na época em que ele viveu. Não foi somente o pessimismo de Schopenhauer, mas também sua filosofia da observação das forças interiores e do convite ao silêncio que abrem o caminho para nossos próprios pensamentos.

Schopenhauer é um filósofo do começo do século dezenove. Esse é um fato bastante fácil de esquecer, porque sua influência inicial só se exerceu bem mais tarde. Ele nasceu em Dantzig (Danzig, hoje Gdansk, na Polônia), em 1788. Passou a juventude em Hamburgo. Teve a oportunidade de conhecer e aprender sobre a Europa durante uma longa viagem empreendida com seus pais. Seu pai era um magnata enriquecido pelo comércio e também queria treiná-lo como comerciante. Ao invés disso, Schopenhauer se tornou um filósofo, graças à morte prematura do pai e com a aquiescência de sua mãe, com quem mais tarde veio a se inimizar. A paixão pela filosofia foi o resultado de sua admiração pelo mundo; este impulso é reconhecido como sendo o mais antigo estímulo para a filosofia. Schopenhauer teve a felicidade, por ter herdado bens consideráveis, de poder viver *para* a filosofia; mas não lucrou nada *dela* para seu próprio sustento. Nunca teve a oportunidade de se manter graças a quaisquer ocupações profissionais ligadas à filosofia. Rapidamente, desistiu de procurar algum tipo de posição nessa área. De fato, isso foi

bastante bom: o agulhão existencial que o impulsionou para a filosofia não lhe permitiria avançar dentro do sistema universitário nem progredir socialmente dentro desse círculo, mas tampouco se dissipou em consequência da influência do ambiente. Foi o que lhe permitiu conservar a agudeza de sua percepção: como o menino da fábula, só ele reconheceu que o Imperador estava nu, só ele percebeu como as cátedras universitárias eram vazias, como o desejo de progredir na carreira acadêmica e a busca de uma falsa originalidade a qualquer preço com o objetivo de adquirir um posto mais lucrativo transpareciam através da rede de intrigas que constituíam a artificialidade do sistema.

Sua obra-prima, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O mundo como vontade e representação], foi produzida entre 1814 e 1818. Ele completou esta fase de sua vida com a consciência de ter realizado a verdadeira tarefa para a qual viera ao mundo. A seguir, ele se apresentou perante o público, a fim de constatar, com espanto e horror, que não havia provocado a menor reação, porque não havia ainda espaço para ela. Sem ter subido ao palco, ele desceu do pódio. Ele não proporcionara a si mesmo a possibilidade de subir ao palco como um pensador. Mas tampouco correu o perigo de confundir a verdade com uma ofuscante cenarização promovida por si mesmo; não se submeteu à comédia das mascaradas filosóficas. A única máscara que lhe servia era a de ser um espectador filosófico nos bastidores do carnaval da vida, que muitas vezes se revelava mais cruel do que burlesco. Todavia, muito mais do que ele estava disposto a admitir para si mesmo, ele aguardava uma resposta para sua própria obra proveniente de algum ponto desse espetáculo. Orgulhoso demais para cortejar o público ou mesmo para desejar popularidade, não obstante, aguardava intimamente que o público viesse finalmente cortejá-lo. O que ele corporificava: a Verdade que oculta a si própria. Quando, já no final de sua vida, ele foi finalmente “descoberto”, então considerou retrospectivamente que seu permanente incógnito ao longo de um caminho tão extenso tinha sido o processo necessário para atingir a verdadeira realidade.

Mas Arthur Schopenhauer precisou de ser paciente, uma paciência que teve de manter ao longo de sua vida inteira, enquanto externamente o ritmo dos passos da História se aceleravam e os “anos mais selvagens da filosofia” culminavam nos acontecimentos da Revolução de 1848.

Os “anos mais selvagens da filosofia” simplesmente ignoraram este filósofo do “choro e ranger de dentes” e sua antiquíssima arte da vida contemplativa

que aspira encontrar a paz e a tranquilidade. Eles ignoraram um filósofo que, com grande antecipação à época em que viveu, estudou conjunta e radicalmente, em todos os seus aspectos as três maiores humilhações que afetam a megalomania humana. A humilhação cosmológica: Nosso mundo é uma das incontáveis esferas girando em um espaço infinito sobre o qual se desenvolveu “um revestimento embolorado que é capaz de viver e de perceber.” A humilhação biológica: O ser humano é um animal cuja inteligência serve exclusivamente para compensar perante o mundo sua falta de instintos desenvolvidos e seu ajustamento orgânico defeituoso. A humilhação psicológica: Nosso Eu consciente não é o senhor de sua própria casa.

Quero, portanto, empreender a narrativa de como Arthur concebeu e desenvolveu sua filosofia e de que forma esta filosofia transformou e desenvolveu o filósofo.

Eu ousou empreender a tentativa de analisar a Filosofia enquanto a descrevo, ao mesmo tempo em que narro a vida de Schopenhauer e as circunstâncias que permitiram o desenvolvimento histórico da cultura de sua época. As pessoas que pensaram e desenvolveram toda a cultura daquele tempo já estão todas mortas, mas seus pensamentos permanecem vivos e estão no meio de nós. Há, portanto, razão suficiente para que os pensamentos que as sobreviveram sejam difundidos novamente entre nós, tais como se fossem os de pessoas que vivem em nossos dias.

Primeiro Livro

Primeiro Livro

Primeiro Livro

Primeiro Livro

Primeiro Livro

Primeiro Livro

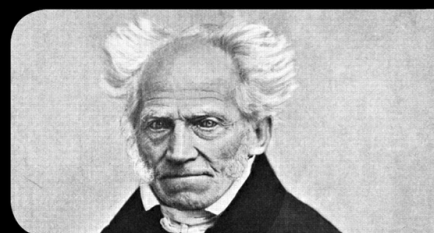
Primeiro Livro

Primeiro Livro

Primeiro Livro

Primeiro Livro

Primeiro Livro



PRIMEIRO CAPÍTULO

*Dantzig. A história Pré-natal de Arthur.
Não foi um Filho do Amor.
Os primeiros Conhecimentos Básicos sobre a Filosofia.
A Ilha dos Armazéns: O Coração das Trevas.*

Foi somente por um acaso que Arthur Schopenhauer não nasceu na Inglaterra. Seu pai queria e sua mãe se resignara com a ideia. Seus pais tinham viajado para a Inglaterra e ali permaneciam havia algum tempo, enquanto esperavam que seu filho nascesse em Londres. Seu pai sentia-se encantado pela maneira de viver dos ingleses e havia planejado que o filho que esperavam deveria nascer ali e ser desta forma criado como um cidadão inglês, a fim de usufruir dos benefícios oferecidos por essa sociedade. Repentinamente, enquanto aguardavam o dia ainda nebuloso do nascimento, seu pai foi acometido de uma angústia inexplicada. Em uma viagem fatigante e perigosa, ele tomou um navio e depois a carruagem em que arrastou de volta para Dantzig, sua esposa já no final da gravidez, e foi ali que Arthur veio ao mundo, em 22 de fevereiro de 1788.

Não obstante, como filósofo e para o conhecimento público Arthur Schopenhauer realmente nasceu na Inglaterra. Foi quando ele já completara 64 anos de idade, tendo praticamente terminado o trabalho de sua vida e ainda despercebido pelo público em geral, que um jornal inglês, o “*Westminster and Foreign Quarterly Review*” [Noticiário Trimestral de Westminster e do Estrangeiro] trouxe à luz este Kaspar Hauser¹ da filosofia alemã.

Ao público inglês, para quem a febre de especulações filosóficas que grassava na Alemanha parecia ser uma coisa bastante curiosa e até extravagante, o filósofo alemão até então desconhecido foi apresentado com as seguintes palavras: “Apenas uns poucos de nossos leitores ingleses estão familiarizados com o nome de Arthur Schopenhauer. Ainda menos saberão que este desconhecimento obscuro e misterioso ligado a seu nome pertence a um

homem que há cerca de quarenta anos vem trabalhando para derrubar todo o sistema filosófico construído pelos professores universitários desde a revolução filosófica hoje estabelecida no sistema inteiro após a morte de Kant e — uma observação importante sobre as leis da acústica, de acordo com as quais o troar dos canhões somente é escutado bem depois de se sentirem os efeitos de seu disparo — se está impondo pela primeira vez à nossa audição².”

Entretanto, o ribombar deste artigo foi de fato escutado imediatamente até na Alemanha, onde o jornal “*Vossische Zeitung*” publicou uma cuidadosa tradução. Os louvores que ressoaram desde a ilha até o continente europeu foram simplesmente estridentes demais para serem ignorados. “Somente muito poucos terão conhecimento de que Arthur Schopenhauer é um dos escritores mais geniais e mais dignos de serem lidos em todo o mundo, um grande teórico, com uma educação universal, uma arte inesgotável para a elucidação dos problemas, uma lógica espantosa, uma concatenação inexorável das consequências e, deste modo, dotado — para todos menos os diretamente atingidos — da característica altamente interessante de poder atingir seus adversários de forma certa e até mesmo assustadora³.”

Foi este artigo publicado na Inglaterra que abriu as cortinas para aquilo que Schopenhauer sarcasticamente denominou de “a Comédia da Fama”. Ele se despedia dos frequentes visitantes que agora acorriam a sua casa em Frankfurt com a sentença: “O Nilo chegou ao Cairo⁴”.

De Frankfurt e do delta do Nilo vamos voltar a Londres. Arthur ainda não nasceu. Seus pais aguardam sua chegada com expectativa.

* * *

No Dia de São João do ano de 1787, os pais de Arthur haviam saído de Dantzig e estavam começando a aproveitar sua viagem. Heinrich Floris Schopenhauer reunia nesta viagem um duplo propósito. Ele queria proporcionar à sua esposa, cerca de vinte anos mais moça do que ele, que praticamente ainda não conhecia o mundo, uma mudança de ares agradável. Ele desposara Johanna Trosiener havia mais de dois anos, em um casamento de interesse que até o presente não produzira filhos. Por mais que fosse luxuosa e magnífica a sua mansão de Dantzig, Johanna se aborrecia muito nela e fugia para a granja de Oliva, uma idílica propriedade rural que também

lhes pertencia. Seu desânimo e melancolia começavam a turvar a recente felicidade conjugal que, realmente, desde o começo não fora mais que moderada. Para Johanna, a partida era um presente dos céus. “Eu ia viajar, eu ia viajar! Eu ia conhecer a Inglaterra! Estava radiante de alegria, parecia que estava sonhando ao saber que meu marido me tinha aberto esta perspectiva para tão breve, como se adivinhasse o que me faria feliz!⁵” escreveu Johanna, ao recordar seus sentimentos de então nas memórias que publicou muitos anos mais tarde.

Mas não era somente um presente que Heinrich Floris queria lhe ofertar, de fato ele estava igualmente calculando que uma estadia na Inglaterra lhe permitiria obter informações sobre a situação política e financeira do país, as quais lhe poderiam ser úteis para uma possível imigração. Ocorre que Dantzig, a cidade em que os Schopenhauers moravam há muitas gerações e onde eram altamente estimados por sua condição de grandes magnatas, já não era mais o que tinha sido.

Durante o século dezessete, em posição superior à de todas as antigas cidades hanseáticas, Dantzig concentrava sessenta por cento de todo o comércio do Mar Báltico. Sob a proteção das tropas polonesas, Dantzig conservava até o século dezoito sua independência como uma cidade-estado. Contudo, depois que o reino da Polônia foi sendo dividido por meio das “partilhas” feitas ao longo desse século e caiu sob o jogo de poder dos interesses concorrentes dos Habsburgos austríacos, da Romanoffs da Rússia e dos Hohenstauffens da Prússia, a liberdade de Dantzig também foi sendo progressivamente ameaçada. Realmente, embora estes três vizinhos poderosos lhe oferecessem alternadamente proteção militar, todos sabiam em Dantzig que de nenhum deles poderiam aguardar qualquer defesa, mas simplesmente extorsão. O povo de Dantzig tinha de se acostumar com a ideia de que uma cidade hanseática, tradicionalmente orgulhosa de sua independência, se havia transformado agora somente em um entre tantos objetos de troca entre as grandes potências europeias. O desejo de autoafirmação da cidade havia levado o governo de Dantzig, algumas décadas antes do nascimento de Arthur, a redigir um pedido de auxílio aos Estados Gerais das Terras Baixas, nome então usado pelo conjunto das províncias da Holanda e da Bélgica, de quem esperavam simpatia devido às semelhanças invocadas: “Aqui nos encontramos como se estivéssemos sobre um banco de areia que o mar

ameaça e pode engolir em um abrir e fechar de olhos, em que as ondas cairão sobre nós para nos afundar sem misericórdia e sem que ninguém nos lamente.⁶” Os moradores de Dantzig não precisaram aguardar por muito tempo pelo vagalhão que os havia de submergir. Em 1772 a Prússia avançou, após a primeira Partilha da Polônia que ela mesma havia ocasionado e cobriu Dantzig com as asas asfixiantes de suas águias. A cidade foi praticamente cercada, com os exércitos prussianos acampados nas terras circunvizinhas e ocupando a embocadura do rio Wechsel (Vístula). Grande número das propriedades rurais dos ricos burgueses de Dantzig, antes adquiridas em terras polonesas, passaram assim a se localizar em território prussiano. Os cargueiros russos e poloneses que desciam pelo Wechsel foram obrigados a pagar impostos nas novas alfândegas prussianas, o que também prejudicou grandemente o comércio de Dantzig. Os “farejadores dos cafés”, espões sob as ordens de Frederico o Grande, Rei da Prússia, já eram avistados em toda parte dentro do território de Dantzig. Um deles conseguiu despertar de tal modo a indignação de um bando de cidadãos que foi por eles espancado até morrer.

Mas tudo isso acontecera enquanto Johanna Schopenhauer ainda era menina. Certa manhã uma agitação incomum tomou conta das ruas da cidade, inclusive aquela em que morava. Marinheiros, artesãos e operários assumiam atitudes violentas e discutiam em vozes exaltadas uns com os outros, de mistura com alguns dos cidadãos de classe alta, que podiam ser reconhecidos por suas longas meias de seda. Sobre os terraços abertos das mansões, apelidados em Dantzig de “*Beischläge*” [escadas volantes], nome por que também eram referidos os pombais, estavam paradas suas vizinhas, ainda de camisolas e pantufas, algumas cochichando com as cabeças próximas umas das outras. A menina interrogou ansiosamente sua carinhosa governanta para saber o que se passava. “Realmente, foi uma infelicidade e muito grande até,” respondeu Kasche, sua babá, “mas vocês crianças não vão conseguir entender o que aconteceu. Foram os prussianos que entraram na cidade durante a noite — embora pareçam até agora bastante elegantes e delicados, portanto, você vai ter de se comportar muito bem⁷.”

Quem não se estava comportando particularmente bem nessa situação era Heinrich Floris Schopenhauer. Seu republicanismo significava o regime local governado por uma aristocracia de burgueses ricos — mas ele lia as obras de

Rousseau e de Voltaire e, além disso, era assinante do “*Times*” de Londres — aliado à ligação dos Schopenhauers por muitas gerações com as tradições da “Cidade Livre de Dantzig” o tornavam um adversário irreconciliável do absolutismo monárquico prussiano. Essa inclinação até mesmo lhe permitira, na ocasião em que se entrevistara pessoalmente com Frederico o Grande, contrariar um desejo que o rei lhe expressara. Isso ocorrera em 1773, quinze anos antes do nascimento de seu filho. Em retorno de uma longa viagem pelo estrangeiro, Heinrich Floris passou alguns dias em Berlim. Durante um desfile militar o rei o observara entre os assistentes. Sua aparência elegante e orgulhosa chamava a atenção. O rei mandou convocá-lo para uma audiência, no decorrer da qual ele convidou o respeitado comerciante a se estabelecer na Prússia porque, conforme lhe deu a entender, as liberdades de Dantzig não tinham mais um longo futuro pela frente. “*Voilà les calamités de la ville de Dansic*”⁸ [Veja as calamidades que aguardam a cidade de Dantzig], disse o rei, com ar de troça, fazendo um gesto em direção a um mapa pendurado em um canto do aposento, em que a maneira como a cidade já estava cercada era perfeitamente visível. Heinrich Floris, embora agradecesse o favor do monarca, não fez o menor esforço para tirar qualquer proveito desse convite amável. Ele queria agradecer apenas a si próprio pelo que era ou pelo que poderia vir a ser e não dever sua prosperidade ao favor dos poderosos.

Estas histórias e outras parecidas corriam pela cidade e Johanna, que nesse meio tempo atingira a idade de se casar, muitas vezes ouvira falar a respeito. Por exemplo, lhe haviam contado a seguinte: Durante a ocupação de Dantzig, em 1783, o Avô Schopenhauer fora obrigado a abrir mão de sua casa de campo que, diferentemente de muitas outras, não ficava em território prussiano, a fim de permitir que um general prussiano nela se aquartelasse. Como agradecimento pela hospitalidade que lhe fora proporcionada de forma excepcionalmente agradável, por mais que tivesse sido forçada, uma vez que sua autoridade lhe permitia determinar uma exceção à cobrança de impostos, o general decidira conceder ao filho de seu senhorio, portanto Heinrich Floris Schopenhauer, isenção das taxas de importação de forragem para cavalos. Heinrich Floris, que era proprietário de um haras em que criava as melhores raças, respondera resolutamente: “Agradeço ao general prussiano por sua boa vontade, porém minha coudelaria já está suficientemente abastecida e, no caso de minhas reservas de forragem serem consumidas, mandarei degolar os

meus cavalos⁹.”

Esse rígido republicano, que realmente era considerado por todos em Dantzig como a encarnação do desejo de independência da cidade, estava com quase quarenta anos e ainda permanecia celibatário, porque até então só se deixara comover pelo amor de seus cavalos, mas esta situação já não mais lhe parecia suficiente. Foi nessa época que ele se decidiu a procurar uma esposa e a encontrou na pessoa de Johanna Trosiener, que ainda não fazia a menor ideia de sua discutível felicidade. Ela apenas encarava com respeitosa distância o conhecido magnata e caiu das nuvens quando um dia, como era o costume de então, ele apareceu em sua casa e pediu sua mão em casamento a seus pais. Os Trosieners sentiram-se lisonjeados e encantados com a perspectiva, porque eles, diferentemente dos Schopenhauers, não pertenciam ao *Patriziat*, o Patriciado, como era chamada a classe dirigente da cidade em alusão aos antigos romanos. Foi assim que a proposta, feita numa manhã de domingo, de forma meio brusca e meio tímida, foi para eles uma ótima notícia — era um excelente partido. Quando lhe comunicaram o pedido, Johanna concordou prontamente, embora não tivesse ficado muito claro para ela a natureza melindrosa deste pedido de casamento dentro da delicada constelação política do momento. Principalmente porque o pai de Johanna, Christian Heinrich Trosiener, nem de longe estava tão entusiasmado pelo patriotismo que inflamava os cidadãos de Dantzig nessa oportunidade e que Heinrich Floris queria encarnar de maneira tão convincente. Christian Heinrich Trosiener pertencia àquela classe de pessoas da pequena burguesia, que constituía uma parte significativa da sociedade, mesmo que não estivessem entre os comerciantes mais abastados, mas que representavam as corporações de ofício, o assim chamado “*Dritte Ordnung*” [Terceiro Estado] de Dantzig, que às vezes se opunha decididamente contra o governo formado pela classe dos patrícios e, além disso, também o contrariava em defesa de seus próprios interesses corporativos a um ponto em que, ocasionalmente, perdiam de vista a necessidade de defender a independência da cidade contra as pretensões das potências externas.

Esta oposição dentro da própria cidade, cujos limites sociopolíticos eram perfeitamente definidos e que, dependendo dos acontecimentos políticos, algumas vezes amainava e em outras se agravava, tinha até mesmo, pela metade do século dezoito, buscado o auxílio do rei polonês contra o governo

da cidade dominado pela oligarquia dos comerciantes da classe mais alta, com a consequência de que alguns dos interesses econômicos da classe média (restrições à imigração de comerciantes estrangeiros e confirmação da obrigação de pertencer a uma das corporações de ofício) realmente foram satisfeitos, mas ao mesmo tempo ficaram limitados os direitos de soberania da cidade sobre a zona portuária e foi abolido o privilégio da classe superior que antes mantinha a exclusividade no preenchimento dos postos de oficiais militares superiores. As reformas constitucionais de 1761 abriram igualmente o acesso dos membros do “Terceiro Estado” à administração do governo municipal. Foi desse modo que Christian Heinrich Trosiener, um dos principais dirigentes da oposição, foi eleito pouco depois como membro do Conselho da Cidade. Durante a ocupação prussiana, os membros dessa classe média, contando-se sem dúvida entre eles e com boas razões o pai de Johanna, passaram a ser considerados como cidadãos pouco merecedores de confiança. Eles eram suspeitos de simpatizarem com os prussianos. Mesmo cerca de cinquenta anos depois, Johanna Schopenhauer não podia se referir claramente a esse tema melindroso em seu diário. Naquele dia de sua infância, “quando os prussianos chegaram”, ela escutara subitamente o guarda-livros de seu pai assumir uma atitude extraordinariamente atrevida dentro da casa de seus pais. “O Sr. M. ainda disse outras coisas e escutei minha mãe discutindo com ele... Imaginei que ele tinha dito alguma coisa a respeito de meu pai com que ela não havia concordado... Depois eu fiquei sabendo por que minha mãe se irritara tanto com ele, tinha sido porque o Sr. M. havia dito que meu pai estava usando a casaca sobre os ombros, sem enfiar as mangas, para ter tempo de a virar bem depressa pelo avesso: por que motivo ele havia feito isso?¹⁰” O que aconteceu de fato: Christian Heinrich Trosiener foi acusado de ser um “vira-casaca” por ser havia oito anos o chefe principal de um movimento favorável a assinar um acordo com a Prússia. Em 24 de janeiro de 1788, ele chegou a apresentar, com o apoio da união de sociedades “*Bürgerlich Ressource*” [Recursos Burgueses], a seguinte proposta no conselho da cidade: “Nossa continuidade depende unicamente da ação de nossos vizinhos (isto é, das relações comerciais), os súditos prussianos, deste modo devemos procurar uma maior aproximação com eles e, já que não existe nenhum atalho que nos possa tornar mais próximos... teremos de agir abertamente — mesmo correndo o risco de que isso possa ofender os

sentimentos dos republicanos, que considerarão à primeira vista que tal proposta seja equivalente a uma sublevação — e tomar uma iniciativa direta que nos leve a nos tornarmos súditos de um rei, sob cujo cetro nossos vizinhos mais próximos se encontram em situação muito melhor do que a nossa¹¹.”

O pai de Johanna não conseguiu sobreviver politicamente a esta proposta infeliz. Logo a seguir, não somente foi obrigado a demitir-se de seu posto no Conselho Municipal, como liquidou todos os seus negócios na cidade e, em 1789, mudou-se para Stutthof onde arrendou uma propriedade rural pertencente à prefeitura dessa cidade. Mais tarde, após a morte de Christian Trosiener, em 1797, a família se empobreceu bastante e passou a depender do pai de Arthur Schopenhauer para seu sustento.

Enquanto Christian Heinrich Trosiener procurava em sua pátria estabelecer um pacto secreto com os prussianos, Heinrich Floris Schopenhauer residia na Inglaterra com sua Johanna, cujo nome de solteira era Trosiener, a fim de sondar as possibilidades de transferir-se para lá da melhor forma possível, quando “os prussianos chegassem”.

O momento exato em que Johanna percebeu estar grávida não está bem claro em sua autobiografia. Por ocasião do início da viagem, quando ela certamente já o estava, ou não sabia, ou não se sentia à vontade para falar a respeito. Considerando a total ignorância em que eram deixadas as mulheres burguesas da época até que trouxessem seus primeiros filhos ao mundo, podemos apenas conjecturar que foi o pai quem primeiro notou sua gravidez e não se importou de submeter sua esposa à fadiga da travessia entre Calais e Dover, indispensável para que o filho que aguardavam nascesse “inglês”, sem que ela mesma soubesse ou quisesse mencionar sua situação. Mas a partir do momento em que a gravidez também se tornou clara para Johanna, começaram a surgir conflitos entre o casal. Johanna escreveu: “Naturalmente, em sua condição de comerciante e dentro das circunstâncias, era de importância particular para meu marido que nosso filho tão esperado obtivesse importantes privilégios (isto é, a cidadania inglesa) de tal modo que assim que percebeu minha situação, tomou as providências necessárias para aproveitar essa oportunidade de braços abertos e foi então que se ofereceu para me levar a Londres, onde eu poderia aguardar o parto; mas no meu caso, tenho certeza de que nenhuma mulher, pelo menos, levaria a mal minha

confissão de que foi infinitamente difícil para mim resignar-me com seu desejo. Foi unicamente depois de uma dura luta comigo mesma, que tive de enfrentar completamente só, que consegui vencer minhas relutâncias interiores, a saudade antecipada e cheia de medo daquele presente tranquilo, em que minha mãe cuidava de mim e me consolava quando eu me voltava para ela em minhas horas mais difíceis. Assim, eu me resignei enfim de uma forma toleravelmente aceitável à vontade de meu marido a quem eu, além disso, tanto quanto dependia de mim mesma, realmente não queria contrariar, mesmo porque não sabia como lhe apresentar uma alternativa racional; realmente, no princípio senti grande dificuldade em me acostumar com a ideia, mas aos poucos, meu coração foi se consolando, bastante aliviado por motivos externos¹².” Devemos ler esta e também as passagens seguintes (que serão citadas mais adiante) retiradas das memórias de Johanna Schopenhauer, escritas em 1837, com grande atenção, nas quais, ainda que encobertas pela decência (como ela aprendera após a adoção dos ideais esposados por Goethe), ela deixou transparecer o drama de seu casamento, que teria efeitos duradouros sobre o transcurso futuro da vida de Arthur.

Os planos de Heinrich pareciam “razoáveis”, conforme ela escreveu, ainda que acrescentasse, “naturalmente”. Nada tinha a objetar a eles. Contudo ela não descreveu em nenhum ponto sua vontade ou registrou seus próprios desejos. O que ela realmente queria era dar à luz em casa de sua própria mãe.

Mesmo nesta situação, Johanna ainda mostraria alguns leves sinais de rebelião, porque ela não se inclinava simplesmente à vontade do marido, mas seus desejos ainda se manifestavam contra a violência de sua submissão causada pelo que descrevia como a naturalidade e racionalidade masculinas. Contudo, era seu próprio orgulho que se afirmava, quando ela descreveu a “dura luta consigo mesma” que tivera de “enfrentar completamente só”, a fim de conseguir aceder aos desejos do marido. Mas tampouco aqui sua amargura deixa de ser percebida pelos outros: “Ninguém me ajudou, eu fui obrigada a enfrentar minha aflição sozinha. Meu marido porém, cheio de ansiedade, me arrastou através de metade da Europa¹³.” Johanna concordaria com o marido de qualquer maneira, mas sem conseguir deixar de lado seu ressentimento — tanto contra o poder a que se submetia quanto o que sentia em relação ao próprio ato de sua submissão: “Assim, eu me resignei enfim de uma forma toleravelmente aceitável à vontade de meu marido...” Depois de alcançar o

resultado de tantas lutas íntimas, ocorreu de forma surpreendente a intervenção da mão do destino, contrariando a sua ansiedade em passar muitos dias em Londres, longe das pessoas a quem amava, porque teve a sorte de lá encontrar o apoio de um número considerável de novos amigos que lhe mostraram grande amabilidade. Ela vivenciou pela primeira vez um sentimento ao qual posteriormente atribuiu grande valor, quando ela percebeu que se tornara o centro de interesse de um círculo social: “De todos os lados me vinha esta sensação acalentadora de uma grande aceitação... O conforto veio ao meu encontro... Eu percebi que estava cercada de todos os lados por amigos carinhosos, e que poderia aguardar o futuro que se aproximava com plena tranquilidade...”¹⁴ Aqui encontramos pela primeira vez esta Johanna Schopenhauer que soube equilibrar-se acima das angústias das profundezas abismais da vida através de seu traquejo social e de sua capacidade de comunicação. Aqui em Londres, no final do outono de 1787, ela experimentou esta sensação pela primeira vez. Para ela foi como uma luminosa autorrevelação.

Mas chegaram os lúgubres dias de novembro. Londres afundou em nevoeiro. Os lampiões das ruas permaneciam acesos dia e noite. De repente, Johanna percebeu e ficamos sabendo através dela (que não perdia ocasião para cuidadosamente elogiar “a franqueza destemida” de seu marido) de uma faceta totalmente diferente de Heinrich Floris Schopenhauer, que só então conhecemos e que nos permite compreender o que Arthur, muitos anos mais tarde, anotou em seu manuscrito secreto de apontamentos *Eis Eauton* [A respeito de mim mesmo]: “De meu pai eu herdei esta tendência de duvidar de mim mesmo... e a combater esta angústia que sempre abominei mediante um tremendo esforço de minha força de vontade.”¹⁵

Esta angústia existencial surge de repente às claras: “E agora”, escreveu Johanna, “subitamente meu marido está tomado por uma preocupação inusitada a meu respeito, ou seja, do mesmo sentimento que eu tivera antes e conseguira dominar completamente e que até agora ele havia tido todo o cuidado de ocultar de mim”¹⁶.

Neste ponto Johanna está sendo inexata: a preocupação revelada pelo marido não é exatamente a mesma antes experimentada por ela. Quem se preocupa consigo mesma é *ela*, por se achar em um ambiente estranho, longe da própria mãe, receando ter de enfrentar sozinha a aventura do parto. Então,

por que realmente se angustia Heinrich Floris? Não pode ser uma preocupação por Johanna, porque, nesse meio tempo, ela já encontrou um “consolo maternal” da parte de novos amigos e amigos, motivo por que ela não necessita mais ir embora. Preocupação com a criança ainda em gestação é improvável em todos os sentidos, porque não será a permanência no local em que se encontram que será perigosa para a criança e tampouco para Johanna, porém justamente o oposto: a cansativa viagem de retorno ao lar.

O significado que Johanna procura para esclarecer o comportamento de seu marido é obscuro: “Minha tranquila resignação à sua vontade produziu uma impressão muito mais profunda sobre sua disposição de ânimo do que ele se dispusera a me demonstrar no princípio; a maior parte dela, segundo eu imagino de um modo geral, foi despertada pelo seu receio ocasionado por algum possível perigo que ele achava poder resultar de minha permanência em Londres, o qual, finalmente, conduziu-o à resolução de desistir de todos os seus planos com relação a nosso filho ainda por nascer¹⁷.”

Quais “receios” despertaram “a maior parte” da disposição de ânimo que Johanna identificou “de um modo geral” com a acolhida que havia encontrado ali? Não seria precisamente esta “grande aceitação” que deveria ter dispersado a maior parte de seus “receios”? Através da vida do pai se descobre uma fonte de angústia obscura e indefinida que, bem mais tarde, fê-lo lançar-se ao chão do alto de uma pilha de mercadorias em um dos depósitos que mantinha em sua casa de Hamburgo, um incidente que acabaria por provocar sua morte. Aqui em Londres, esta angústia se manifestou de uma forma mais ou menos reconhecível como ciúmes.

Aparentemente, Heinrich Floris Schopenhauer não conseguia tolerar o magnetismo social de sua esposa que a afasta dele, impedindo que ele continuasse a ser o ponto central de sua vida, como ele percebera muito bem.

Arthur Schopenhauer que, apesar de tudo, conseguiu identificar-se com seu pai muito melhor do que com sua mãe, deixou escrito em seus cadernos de memórias, muitos anos mais tarde, quando registrava suas lembranças sobre a morte daquele, que havia interpretado estes receios de forma totalmente correta como indicadores de um ciúme perfeitamente justificado: “Quando meu próprio pai, doente e infeliz, passava os dias como se estivesse exilado em sua poltrona de doente, ela o deixava totalmente abandonado, porque somente era atendido por um velho criado, o único que cumpria os cuidados

necessários para os doentes, os assim chamados ‘deveres de amor.’ A senhora minha Mãe dava festas e vivia na sociedade enquanto ele permanecia em isolamento: ela se divertia, enquanto ele atravessava amargos tormentos¹⁸.”

O fato de que seu marido sentia ciúmes dela é claramente negado por Johanna em suas memórias, embora ela acentue em sua negativa que nunca lhe dera o menor motivo para isso. Todavia, em sua autobiografia, ela faz alusões significativas: “Meu marido era incapaz de me amargar a vida com declarações diretas de ciúme... Nem tampouco ele se referia à grande diferença entre nossas idades, mas quando ele percebia como eu ficava alegre em reuniões de gente jovem, em que as pessoas da minha própria idade me cercavam, eu podia entender perfeitamente que a presença delas o deixava muito pouco à vontade. Os romances franceses que ele mesmo comprava e me presenteava, me haviam ensinado que ele tivera muitas experiências ao longo de sua estadia de muitos anos nesse país, que lhe deveriam ter dado em certa medida o conceito de que meu próprio sexo não merecia grande confiança. Eu sentia, ainda que realmente ele nunca expressasse nada disso verbalmente, que nossa felicidade em comum, tanto presente como futura, dependia unicamente de sua contínua satisfação para comigo... Mas quando percebia surgir em mim uma leve sensação de desânimo ou indisposição, olhava para o maravilhoso cenário que me rodeava e essa percepção logo desbotava e terminava por desaparecer¹⁹.”

Contudo, ao usufruir deste “maravilhoso cenário” (Oliva, a propriedade rural localizada nas cercanias de Dantzig), Johanna Schopenhauer impunha a si mesma limitações estritas para não dar a seu esposo quaisquer motivos de desconfiança. “Não somente eu evitava fazer visitas às propriedades vizinhas na ausência de meu marido, como obedecia ao mandamento imposto por mim mesma de utilizar a carruagem que estava à minha disposição somente para passeios curtos, dos quais retornava sem parar em qualquer ponto do caminho; além disso, exceto quando preferia permanecer dentro dos amplos limites de meu jardim, quando queria fazer passeios mais longos, tomava somente as estradas secundárias que cruzavam os caminhos entre as pradarias, campos e bosques; mais ainda, para minha felicidade bastava-me escutar uma voz que brotava constantemente de meu interior e me indicava o tempo todo a maneira correta de conduzir minha vida, porque das raras vezes em que eu a contrariei, sempre encontrei depois motivos para me lamentar

amargamente²⁰.”

Tudo isto indica a existência de um convívio externamente ordeiro, mas que era mantido apenas por um equilíbrio precário e difícil entre os cônjuges. De qualquer modo, não se pode mencionar a existência de qualquer amor entre eles. Johanna descreve esta situação sem rodeios em suas memórias: “Eu não pretendia sentir por ele um amor ardente e nem tampouco ele parecia esperar isso de mim²¹.”

Por que, realmente, a Johanna Troisiener de dezoito anos tinha consentido imediatamente em aceitar este inesperado pedido de casamento, sem utilizar o prazo para pensar a respeito que lhe fora concedido, sem simplesmente, como ela mais tarde observou com orgulho, considerar que o matrimônio lhe fosse uma imposição?

Ela se achava, conforme escreveu, inteiramente abalada pela renúncia a seu primeiro amor, “a delicada flor divina”²², que fora destruída. “Eu achava que minha vida tinha terminado, sentia-me dominada por esse tipo de ilusão a que as pessoas, no princípio da juventude e depois da primeira experiência dolorosa, cedem tão facilmente e até com um certo prazer²³.”

Johanna insinuava aqui uma história interior semelhante àquela contada finalmente nos romances adocicados que ela frequentemente redigiria muitos anos depois — romances que seu amigo Goethe, sem dúvida, elogiava, mas que aos quais os poucos críticos contemporâneos mais sensatos que se dignaram referir a eles foram bem menos benevolentes e os descreveram como “a fonte de água morna dos romances de renúncia e abnegação produzidos por Madame Schopenhauer.”

Estes romances são povoados por mulheres que amaram profundamente em sua juventude, mas que foram infelizes em seus amores e que, embora retivessem no santuário de seus corações as imagens de seus amados desaparecidos, depois, por racionalidade ou por força de conspirações familiares, acabavam por refugiar-se em outros matrimônios, nos quais, via de regra, os maridos não faziam muito boa figura. Muitas vezes eram realmente ignorantes. Estas mulheres permaneciam fiéis às imagens endeusadas de seus primeiros namorados, de fato sem darem filhos a esses indignos aproveitadores de sua vida real (como ocorre em seu romance “*Gabriele*”) ou quando chegam a ter filhos, muitas vezes — como acontece no romance “*Wahlverwandschaft*” [Afinidade Eletiva] escrito segundo o modelo

de Goethe — eles são o resultado de um adultério imaginário. De fato, a própria Johanna Schopenhauer, no que se refere à busca de felicidade ao longo de sua longa vida não se mostrou absolutamente tão disposta à renúncia como o faziam as heroínas de seus romances.

Uma descrição bastante aguda e precisa de algo que ela nunca admitiu com relação a si mesma, mas atribuiu prudentemente a outras mulheres de seu círculo de amizades é claramente encontrada: “O luxo, a posição social e os títulos de nobreza exercem uma violência sedutora sobre o coração das mulheres jovens, criadas com todas as vontades e ingênuas, pois elas se sentem atraídas por aquilo que ainda não experimentaram, e supõem que poderão unir-se pelos laços do matrimônio de uma forma que ainda hoje poucas se unem, um erro que elas terão de expiar pela vida inteira e da maneira mais difícil, mas que, mesmo hoje, raramente evitam²⁴.”

Os incentivos que aliciaram Johanna para seu casamento com Heinrich Floris Schopenhauer foram justamente desta ordem. Mas ela transferiu essa tentação e a responsabilidade dela decorrente apenas para seus pais. “Meus pais, de fato todos os meus parentes, acharam que minha ligação com um homem tão altamente considerado como o era Heinrich Floris Schopenhauer em nossa cidade seria um evento muito afortunado²⁵.”

Contudo, este evento só se tornou “muito afortunado” para Johanna depois da morte de seu marido. De fato, os bens consideráveis que herdou de seu falecido esposo lhe permitiram gozar de uma vida independente em Weimar, onde pode liberar todos os seus talentos até então adormecidos. Todavia, ainda estamos em Londres, antes do nascimento de Arthur.

No final de novembro de 1787, eles partiram da cidade. Heinrich Floris se esforçou por mostrar todo o tipo de atenção para com ela durante a penosa viagem de volta, esforços que ele atribui à preocupação com o estado de sua esposa, demonstrando-se meio compensador e meio afetuoso, quase como se estivesse tentando afugentar sua consciência pesada. Em Dover, por exemplo, o marido determinou que erguessem sua esposa grávida para bordo do navio sentada em uma poltrona. Era de noite. Trouxeram archotes para dar mais luz. Para garantir a segurança das cordas de sustentação, os marinheiros que se encontravam mais perto tiveram de erguer primeiro o próprio Heinrich Floris, sem dúvida esperando uma generosa gorjeta. A cena chegou a provocar a hilaridade de sua jovem esposa.

Quando tomamos em consideração as dificuldades e o cansaço provocadas por uma viagem de carruagem de um ao outro extremo da Alemanha através de estradas enlameadas e cheias de pedregulhos, esta preocupação de Heinrich Floris com o embarque nos parece completamente tola. Várias vezes a carruagem se atolou, em uma ocasião chegou a virar. Quase não havia proteção contra o vento, a chuva e o frio. Durante o trajeto, era necessário pernoitar em acomodações precárias, pelo menos uma vez ficaram deitados no chão junto à lareira primitiva de uma choupana de camponeses. Frequentemente Johanna se queixava de calafrios e quase desmaiava. Arthur também, dentro de seu ventre, foi constantemente sacudido e incomodado, mesmo antes de contemplar a luz do mundo. Podem-se imaginar quanta raiva e ressentimento contra o marido angustiado e quase majestosamente teimoso Johanna teve de engolir, depois de sair do conforto de Londres e separar-se de seus novos amigos londrinos sem a menor vontade. Esse retorno apressado cobrou um alto preço sobre o relacionamento futuro do casal. O nascimento de Arthur, nove semanas depois de seu retorno a Dantzig, em 22 de fevereiro de 1788, não parece ter sido presidido por nenhuma boa estrela.

“Como todas as mães jovens,” escreveu Johanna, “eu brincava com meu bonequinho novo²⁶.” Consolada apenas por este filho que trata como um brinquedo novo, doravante Johanna teve de lutar contra as sensações de tédio e de abandono que começavam a se apossar dela. Heinrich Floris enviou a esposa e o filho para passarem o verão longe da cidade, em Oliva, sua propriedade rural. É lá que, cercada por um ambiente idílico — em suas memórias, ela o descreve como “jardins senhoriais, instalados em patamares, cheios de flores e árvores frutíferas, chafarizes e um grande açude, no qual se podia passear em uma gôndola pintada de várias cores”²⁷, ela passa as semanas praticamente sozinha com o filho. Nos fins de semana, Heinrich Floris aparece, muitas vezes acompanhado por visitantes. Mas nas segundas-feiras tudo fica tranquilo novamente e para ela, essa tranquilidade é insuportável.

Até mesmo o mentor de sua adolescência, Dr. Jameson, o pároco da comunidade inglesa na cidade, que ia muitas vezes até o campo a fim de visitá-la nos dias de semana em sua chácara de Oliva, alegando que era um pretexto para sair da cidade, acabou por desaparecer de sua vida. Em 1789, Jameson retornou para sua pátria, a Escócia. Ela escreveu a respeito: “Jameson

não conseguia perceber a progressiva atrofia do lugar, que ele só via na prosperidade da florescência, portanto não partilhava de minha lenta agonia, a qual ele atribuía a uma indisposição de minha parte, enquanto eu a percebia como um leito de dor em que ela ia sendo postergada.²⁸”

Em consequência do declínio econômico provocado pela captura de Dantzig pelos prussianos, algumas das grandes famílias burguesas da cidade, que pertenciam ao círculo de relacionamentos sociais dos Schopenhauers acabaram por deixar a cidade. Elas também deixavam “outros tantos vazios nas transformações inexoráveis de minha vida²⁹.”

Johanna sentia-se então “aprisionada em uma vida de aparências”, conforme escreveu, “cuja observação superficial não percebia a desnutrição de seu eu interior e disfarçava sua profunda decomposição³⁰.”

Uma vez por ano, quase sempre no mês de Maio, Johanna e seu filho iam visitar a residência de seus pais, na propriedade rural que haviam arrendado perto da cidade de Stutthof. Ela então aliviava seus sentimentos através da contemplação da tranquila e presumivelmente feliz vida camponesa. Mas aqui também, através de toda a atividade cheia de entusiasmo e satisfação aparente, ela entrevia os sinais da decadência que não podiam ser ocultados. Não havia como esconder que seu pai, Christian Heinrich Trosiener, havia-se retirado para a propriedade na condição de arrendatário, porque politicamente estava acabado depois da investida prussiana e fora forçado a liquidar suas empresas comerciais que seu desprestígio levava quase à falência.

Somente a contemplação do movimento sem fim do mar, que ficava perto de Oliva, dava algum consolo a Johanna. “Tanto no crepúsculo como durante a aurora, tanto durante as tempestades que agitavam suas camadas mais profundas, como quando estava brilhando ao refletir a clara luz do Sol ou mesmo nos momentos em que era escurecido pelas sombras que voavam pelo céu e vinham em minha direção... ainda que momentaneamente ensombreado, este mar em constante movimento trazia para mim, em suas mudanças constantes ao longo do dia, as imagens de um espetáculo que nunca me cansava³¹.”

Distante da cidade, separada do movimento que nela transcorria diariamente e da vida social alegre e ativa por que tanto ansiava, Johanna sentia-se apertada, quase pregada ao solo pela presença do filho, cujo encanto como bonequinho diminuía aos poucos e que cada vez menos podia

compensar seu sentimento de que sua vida estava sendo desperdiçada. Entre um pai que via quase exclusivamente em fins de semana e a mãe que se afastava cada vez mais de sua vida, como se estivesse algemada por essa criança a um tipo de vida que preferia abandonar, configurou-se no íntimo de Arthur o núcleo da experiência vital de um abandono em torno do qual cresceria mais tarde sua filosofia de vida.

Muito depois, aos vinte anos de idade, Arthur redigiu em seu diário a seguinte reflexão: “Bem no fundo das pessoas, está enraizado um tipo de confiança de que algo existe fora de suas consciências semelhante a si mesmas e que também tem consciência delas, ainda que esteja fora delas; esta inversão do que a vida lhes apresenta, de se acharem ao lado de um infinito insondável, é um pensamento assustador³².” Realmente, pensamentos deste tipo foram desenvolvidos por Arthur até suas últimas consequências, porém muito cedo ele teve de aprender a melhor forma de elaborar sua renúncia a tal confiança.

Arthur jamais conseguiu apreender a serenidade e a satisfação outorgadas por esta confiança primitiva e sem limites. Não obstante, as falhas de seu caráter não desenvolveram nele a capacidade de submissão provocada pelas humilhações, intimidações e incertezas. Pelo contrário, podemos observar nele o seguinte: ele é filho de um comerciante de alta posição social, a quem não faltam a altivez, o sentido da realidade e o espírito público. Até mesmo a religiosidade do pai é resultado do orgulho, sem chegar a ser preconceituosa: Deus está com os prósperos. O pai se acostumou com sua depressão, da qual quase se livrou por uma postura de firmeza constante. Ele deu ao filho esta lição, sem dúvida, com a mesma severidade com que agia em relação a si mesmo: cada pessoa tem seus deveres na vida e estes devem ser cumpridos. “A posição adequada exigida para quem se assenta nos bancos de escriturário de um escritório comercial é igualmente necessária através da vida em todas as situações,” escreveu o pai em 23 de outubro de 1804, em uma de suas últimas cartas ao filho, “porque quando se percebe em uma sala de banquetes um cavalheiro encurvado ou encolhido, todos irão pensar que se trata de um sapateiro disfarçado ou de um alfaiate bem trajado³³.”

Arthur herdou o brio, a sobriedade, o orgulho e a lucidez de seu pai. Sua altivez abrupta e fria arrogância também recebeu dele. A consciência de sua própria dignidade e seu amor-próprio tão fortemente desenvolvido não puderam ser abrandados pelo carinho materno, porque Johanna tinha de

fazer um grande esforço para obrigar-se a sentir amor por ele. Seu filho é a encarnação de sua própria renúncia à vida. Johanna quer viver sua própria vida. Como ela mesma não consegue viver como deseja, acredita que não dispõe de sua própria vida, porque tem de cumprir seus deveres maternos, um fato que lhe é recordado diariamente. De fato, o nascimento de Arthur representou para ela uma armadilha que a abocanhava de uma vez por todas.

Quem não experimentou o sentimento primordial do amor materno, muito frequentemente sentirá que lhe falta o amor primitivo pela própria vida. Para quem falta uma resposta afirmativa fundamental perante a vida e dispõe somente de uma altivez orgulhosa, como era o caso de Arthur, o resultado será lançar um olhar de distanciamento avaliativo sobre todos os seres vivos e é dele que surge a filosofia: o senso de espanto de que a vida exista e que é projetado sobre tudo quanto a vida traz. Apenas quem não conseguiu unir-se a tudo quanto vive, porque lhe faltam os laços afetivos indelévels que lhe permitiriam desenvolver essa simpatia para com o que é vivo, é capaz de distanciar-se de tudo quanto pertence à vida: o corpo, a respiração e a vontade. Uma deficiência assim singular e estranha, que logo despertou o assombro e a admiração do jovem Arthur perante a vontade de viver, da qual não nos podemos livrar, por mais que nos atemorize, porque somos feitos inteiramente de sua matéria. Mas o assombro não precisa necessariamente estar unido ao espanto. Arthur se assombrava porque, desde o começo, sentia dentro de si uma disposição de ânimo que não lhe permitia reconhecer a calidez da vida. Ele a percebia de forma diversa: era um turbilhão gelado que o percorria e ao longo do qual ele mesmo era arrastado. O que dele estava mais próximo — a realidade pulsante de seu próprio corpo — era percebido por ele como algo que se achava distante e estranho, tão distante e tão estranho, de fato, que para ele se tornava um mistério, que o conduziu simplesmente *para* o mistério filosófico. Era esta realidade corporal que ele denominava de “Vontade” e que se veio a tornar o ponto central de sua filosofia. Precipitado na experiência de sua própria vitalidade, que para ele parecia estranha, isto lhe serve como apoio para mais tarde desvendar o mistério daquilo que Kant havia empurrado para a maior distância possível: a ameaçadora “Coisa em Si” — o mundo como ele o é de fato, totalmente independente da forma como nós o concebemos e apresentamos para nós mesmos. O que Schopenhauer buscava era transformar este ponto remoto novamente em algo bem próximo. A “Coisa em Si” — somos nos mesmos em

nossa corporalidade mais íntima, vivenciada de dentro para fora. A “Coisa em Si” é a Vontade, que vive, mesmo antes de chegar a compreender a si mesma. O mundo é o universo da vontade e essa vontade, uma vez manifesta, é o coração latejante deste universo. Em última análise, nós sempre somos o mesmo que o Todo. Mas essa totalidade é selvageria, uma luta consigo mesmo, sacudida por uma perene inquietação. E acima de tudo: não faz o menor sentido, não possui o menor propósito. É isso que deseja o sentimento vital schopenhauereano.

Isto ocorreu porque o menino que não tinha sido nem um pouco “planejado” pelo menos por sua mãe, a fim de ganhar confiança em si mesmo, desde cedo aprendeu a colocar os pés firmemente em um mundo que, para ele, não possuía nenhum “propósito elevado”, que não parecia apresentar em sentido algum uma “finalidade última”, mas em cujo centro existia uma estranha atividade obscura que punha tudo em movimento.

Além disso, os passeios a pé que o pequeno Arthur fazia com sua mãe através de Dantzig também lhe causaram uma impressão de outro tipo, neste caso topográfica e concreta, de como o centro vital do mundo — para uma criança pequena Dantzig parecia ser o mundo — igualmente era o coração das trevas, cheio de mistérios e igualmente perigoso.

No centro da cidade, perto da casa de seus pais, havia uma ilha cercada pelas águas do Mottlau, pequeno afluente do Rio Vístula, que era chamada de “Ilha dos Armazéns”. Aqui eram guardadas as grandes riquezas comerciais da cidade, que eram transportadas por seus veleiros: cereais, couros, têxteis, temperos e especiarias. Aqui se trabalhava dia e noite, enquanto a cidade dormia. Aqui residia a alma laboriosa da cidade. Porém, durante a escuridão da madrugada os portões permaneciam fechados. Quem ousasse andar pela ilha durante a noite, seria estraçalhado por mastins ferozes, que eram soltos de suas jaulas depois que saíssem todos os empregados que não iriam trabalhar dentro dos armazéns durante a noite.

Mas mesmo dentro deste cenário de horror, o jovem Arthur recebeu também uma profunda impressão da maravilha da música. Certa vez, conforme lhe contou sua mãe, um conhecido violoncelista, possuído pela levandade conferida pela animação do vinho, apostou que conseguiria enfrentar as feras que eram soltas todas as noites. Nem bem o temerário atravessou o portão que conduzia aos prédios dos armazéns, a matilha de mastins se lançou sobre ele. Ele se encostou na parede e começou a tocar em

seu instrumento com o arco. Os cães pararam, surpresos e enquanto ele tocava animadamente suas sarabandas, polonesas e minuets, os mastins se acalmaram, deitaram-se a seus pés e o escutaram atentamente. Este é o poder da música, de que Schopenhauer asseverou, ao escrever muito depois sua metafísica, ser capaz de expulsar e acalmar de igual maneira os incômodos e inquietações perigosas que ameaçam a todos os seres vivos.

A Ilha dos Armazéns de Dantzig — para Arthur foi verdadeiramente o primeiro palco em que se encenaram estes misteriosos dramas, nos quais contracenavam a música e a vontade de viver.

- [1](#) Kaspar Hauser, 1812-1833, o “Filho da Europa”, foi um menino abandonado, provavelmente filho bastardo da família real de Baden, na Alemanha, criado em cativeiro até os quinze anos e que só foi aprender a falar depois dessa data, chegando a escrever e publicar uma autobiografia em 1829. Famoso na época, foi lembrado em 1974 através do filme de Werner Herzog, *Jenen für sich und Gott gegen Alles* [Cada um por si e Deus contra todos]. (Nota do Tradutor = NT).
- [2](#) Conforme W. Gwinner, *Schopenhauers Leben* [A vida de Schopenhauer], p. 349. (Nota do Autor = NA).
- [3](#) Idem, ibidem, página 350. (NA).
- [4](#) De acordo com A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild* [Arthur Schopenhauer. Retrato de uma Vida], p. 155. (NA).
- [5](#) J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen* [Seus olhos felizes], p. 204. (NA).
- [6](#) Conforme E. Keyser, *Geschichte der Stadt Danzig* [História da cidade de Dantzig], p. 24. (NA).
- [7](#) J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen* [Seus olhos felizes], p. 83. (NA).
- [8](#) Idem, ibidem, p. 203. (NA)
- [9](#) Johanna Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen* [Seus olhos felizes], p. 5. (NA).
- [10](#) Johanna Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen* [Seus olhos felizes], p. 82. (NA).
- [11](#) De acordo com E. Keyser, *Geschichte der Stadt Danzig* [História da cidade de Dantzig], p. 180. (NA).
- [12](#) Johanna Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen* [Seus olhos felizes], p. 241. (NA).
- [13](#) Idem, ibidem, p. 241. (NA).
- [14](#) Idem, ibidem, p. 242. (NA).
- [15](#) A. Schopenhauer, *Die Manuskriptebücher der Jahre 1830-1852* [Cadernos de manuscritos dos anos 1830-1852], 2, p. 120). (NA).
- [16](#) Johanna Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen* [Seus olhos felizes], p. 243. (NA).
- [17](#) Idem, ibidem, p. 243. (NA).
- [18](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 152. (NA).
- [19](#) Johanna Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen* [Seus olhos felizes], p. 189. (NA).
- [20](#) Idem, ibidem, p. 189. (NA).
- [21](#) Idem, ibidem, p. 177. (NA).
- [22](#) Johanna Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen* [Seus olhos felizes], p. 172. (NA).
- [23](#) Idem, ibidem, p. 177. (NA).
- [24](#) Idem, ibidem, p. 146
- [25](#) Idem, ibidem, p. 177. (NA).
- [26](#) Johanna Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen* [Seus olhos felizes], p. 253. (NA).
- [27](#) Idem, ibidem, p. 190. (NA).
- [28](#) Idem, ibidem, p. 261. (NA).
- [29](#) Idem, ibidem, p. 262. (NA).
- [30](#) Idem, ibidem, p. 261. (NA).

[31](#) Idem, *ibidem*, p. 190. (NA).

[32](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 8. (NA).

[33](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher em três volumes incluídos nas Obras Completas publicadas por Paul Deussen, München (Munique), a partir de 1929: *Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 15. (NA).

SEGUNDO CAPÍTULO

Hamburgo. As Primeiras Leituras no Livro da Vida.

Le Havre, França. Amizade com Anthime.

Arthur é Educado Para Ser um Comerciante.

Aquilo que Heinrich Floris Schopenhauer justificadamente temia há bastante tempo e que o impulsionara a viajar para a Inglaterra a fim de sondar as possibilidades de se estabelecer por lá — acontecera agora, na primavera de 1793. A Prússia e a Rússia entraram em acordo para anexarem novos territórios antes pertencentes à Polônia. As cidades de Dantzig e Thorn, cujas velhas tradições de cidades-livres se achavam até então formalmente sob proteção polonesa, foram adjudicadas pelo rei prussiano. O General Raumer — o mesmo que, muitos anos antes, pretendia distinguir Heinrich Floris Schopenhauer com sua cortesia e que fora rejeitado tão asperamente — recebeu do seu soberano a incumbência de efetivar a anexação e liquidar as liberdades de que a cidade usufruía durante vários séculos. Os Schopenhauers, a exemplo do que haviam feito muitos de seus concidadãos da alta burguesia, não esperaram a invasão das tropas prussianas. Imediatamente após o conselho da cidade e a assembleia dos cidadãos decidirem, por decisão unânime, tomada a 11 de março de 1793, submeter a cidade sem resistência à soberania do rei prussiano, a família viajou. Foi mais uma fuga que uma emigração. Heinrich Floris Schopenhauer tinha boas razões para acreditar que a ofensa desnecessária que fizera ao general não seria esquecida.

Com os Schopenhauers, fugiram também mais algumas das famílias da classe dirigente dos “patrícios” que se haviam destacado igualmente como “inimigas dos prussianos”. Sem dúvida, os membros da classe média pensavam de forma diferente: a incorporação da cidade no território prussiano realmente significava para eles maior prosperidade. Entre a gente simples das camadas mais pobres, contudo, os aprendizes, diaristas e

estivadores, surgiu uma rebelião aberta. Os praças da tropa da cidade desarmaram seus oficiais dispostos à capitulação e apontaram seus canhões contra as tropas prussianas que se aproximavam. Eles tinham boas razões para temer que, após a entrega da cidade, seriam incorporados ao exército prussiano, que na época já se achava realmente em pé de guerra e pronto para combater a França revolucionária. Os distúrbios e as lutas continuaram até abril de 1793. Algumas casas foram destruídas pelo canhoneio ou incendiadas, houve saques, gente foi assassinada. Mas enquanto isto ocorria, os Schopenhauers estavam em plena segurança — em Hamburgo.

O motivo por que os Schopenhauers não se transferiram finalmente para a Inglaterra é coisa que ninguém sabe. Mas por que foram logo para Hamburgo? Para um magnata do comércio marítimo, como era o caso de Heinrich Floris Schopenhauer, apenas serviria uma cidade portuária e, na ocasião, uma única cidade alemã podia ser considerada. Em Hamburgo, ele já tinha importantes contatos comerciais, além de já ter aberto filiais de suas empresas. Além disso, esta poderosa cidade hanseática era justamente a que lhe parecia mais capaz de proporcionar uma garantia de independência da Prússia. Heinrich Floris Schopenhauer teve a discutível sorte de morrer antes que Hamburgo perdesse sua própria independência republicana, de fato não para a Prússia, mas pela conquista dos exércitos franceses para o império napoleônico.

Sem dúvida, quando os Schopenhauers chegaram à cidade, na primavera de 1793, Hamburgo passava por um período de prosperidade realmente sem precedentes. Durante todo o século dezoito, Hamburgo fora um importante centro de distribuição dos artigos coloniais franceses e holandeses e um empório para as mercadorias da indústria inglesa. Por meio do comércio com a Inglaterra, Hamburgo tinha superado de longe todos os seus concorrentes continentais europeus, já que, desde 1663 o rei inglês concedera à cidade hanseática o privilégio de empregar seus próprios navios para levar e carregar mercadorias nos portos ingleses. Era através do porto de Hamburgo que se exportavam praticamente todos os produtos dos países da Europa Central que não dispunham de saídas diretas para o mar: cereais de Mecklenburg, da Polônia e do sul da Rússia; madeira de lei para a construção de navios, retirada das florestas do Saxe; salitre das minas russas; produtos das indústrias nacionais, louça e vidros, tecidos de lã grossa, artesanato em madeira; ao mesmo tempo era o porto de passagem dos barris de alcatrão, couros finos e

óleo de bacalhau que provinham dos países nórdicos. Da Holanda, França e Inglaterra chegavam especiarias, chá, café e tabaco produzidos nas Américas, produtos têxteis de fina qualidade e metais nobres. Em Hamburgo eram armazenadas todas estas mercadorias nos maiores depósitos existentes em todo o continente europeu. Entre 1788 e 1799 o número dos veleiros mercantes que navegavam sob a bandeira hamburguesa dobrou. No ano de 1795 mais de dois mil barcos tinham seu porto de origem em Hamburgo, o recorde europeu até essa época.

Em um memorial escrito em 1798 para o estudo pessoal de Napoleão, o Abade Sieyès chamou Hamburgo de “a porção mais importante do globo terrestre³⁴.” Esta avaliação era realmente um pouco exagerada, mas os hamburgueses a escutaram com prazer e não pouparam elogios a si mesmos: “A bandeira de Hamburgo flutua no Mar Vermelho, sobre o Rio Ganges e nas praias da China, ondula nas águas do México e do Peru, na América do Norte e nas possessões francesas e holandesas das Índias Orientais e Ocidentais. Ela é estimada em todas as partes do mundo e as nações estrangeiras não nos lançam olhares invejosos pelo fato de que nossos navios conduzem os tesouros de ambas as Índias, uma vez que este transporte é realizado sem lucros excessivos, de forma tal que também lhes proporciona lucros e vantagens³⁵.” Foi deste modo que o comerciante Johann E. F. Westphalen descreveu, em 1806, o importante desenvolvimento do comércio da cidade durante os últimos anos do século dezoito, embora esta descrição já seja um tanto elegíaca, uma vez que, em 1806, na época do Bloqueio Continental imposto pela França contra a Inglaterra, este velho domínio já pertença a um passado recente. Contudo, antes que Napoleão retirasse a soberania da cidade, Hamburgo até lucrara com as guerras e as reorganizações territoriais provocadas pela França revolucionária. A conquista da Holanda pelas tropas francesas, em 1795, provocara um êxodo de firmas holandesas, belgas e francesas para Hamburgo. Os resultados inconstantes das repetidas campanhas bélicas fecharam a saída para o mar pelo rio Reno e transferiram conjuntamente o trânsito de passageiros e o transporte de mercadorias da Alemanha Ocidental e da Suíça para o rio Elba. Hamburgo ocupou o lugar de Amsterdam e Antuérpia como o porto de entrada para o continente europeu das mercadorias e produtos industriais americanos, das Índias Orientais holandesas e mesmo do Levante, como eram chamados os territórios do

Mediterrâneo Oriental.

Com o comércio e as viagens dos veleiros cresceu também o câmbio de moedas. Hamburgo se tornou o mercado financeiro mais famoso do continente. As indústrias da cidade floresceram, o número de habitantes aumentou bruscamente e, na volta do século já era de cento e trinta mil “almas”.

Heinrich Floris Schopenhauer, cuja fuga mais ou menos precipitada de Dantzig provocara a perda de cerca de um décimo de seus bens, rapidamente tomou pé em Hamburgo e recuperou seus prejuízos. O comércio com a Inglaterra e a França, particularmente desenvolvido ali, já era sua especialidade em Dantzig.

Os Schopenhauers se estabeleceram imediatamente no centro da cidade, na chamada Altstadt [Cidade Velha], no número 76 da Neuen Weg [Estrada Nova]. Tão logo os negócios comerciais de Schopenhauer começaram novamente a dar lucros, impulsionados pela conjuntura de desenvolvimento geral, a família se mudou, em 1796, para o leste da cidade, adquirindo uma casa bem mais prestigiosa no número 92 do bairro nobre de Neuen Wandrahm [Muralha Nova]. Era nessa área que residiam agora os membros das grandes famílias de comerciantes hamburgueses, os Jenisch, os Godeffroys, os Westphalen e os Sieveking. A residência era dividida, consoante o costume da época, em uma seção residencial e uma série de dependências comerciais. Nos prédios dos fundos e na parte central do edifício ficavam as serventias, salas de espera, escritórios e os depósitos sobre a adega em que funcionava a cervejaria. Os fundos da propriedade davam para um canal com um pequeno atracadouro em que podiam ancorar lanchas. Um pátio interior espaçoso era rodeado por uma galeria de madeira e o vestíbulo era calçado com lajotas de mármore. Na parte dianteira da casa ficava a residência, composta por dez peças, quatro salas de estar ou de visitas, quatro quartos de dormir e um salão com as paredes forradas por custosos adornos em estuque, lambris e janelas com vitrais artisticamente trabalhados. Era aqui, um local em que cem pessoas podiam se reunir confortavelmente, que os Schopenhauers davam suas recepções noturnas, “muito acima de sua verdadeira situação econômica e social”³⁶, como observou ironicamente mais tarde Adele, a irmã de Arthur.

Esta residência luxuosa foi realmente a porta de entrada que permitiu aos

Schopenhauers passarem a serem contados entre a elite da cidade hanseática. Mas o jovem Arthur, que cresceu no meio desta casa cheia de cômodos espaçosos, não desenvolveu grande sentimento de amor ao lar. Mesmo mais tarde, nenhuma recordação da infância o levaria a visitar este antigo domicílio.

Não foram somente os negócios que o favoreceram, mas o republicanismo de Heinrich Schopenhauer, que era traduzido em uma aristocracia burguesa, encontrou em Hamburgo seu devido lugar.

Depois de distúrbios que quase conduziram ao deflagrar de uma guerra civil, Hamburgo havia, em 1712, proclamado uma nova constituição que determinava oficialmente uma divisão de poder entre os grandes comerciantes que constituíam a classe aristocrática e a pequena burguesia que formava a classe média. O conselho municipal, anteriormente constituído somente pelos magnatas dividiu o poder com o partido da burguesia de posses mais modestas, de uma forma legal e definitiva. Naturalmente, era necessário possuir uma determinada quantidade de bens para poder participar da vida política da cidade. Mas a exigência de uma renda mínima foi sendo progressivamente reduzida e constituía muito mais do que uma simples limitação. Ainda mais importante era que a Constituição, de uma forma semelhante à instituição inglesa do *habeas corpus*, garantia as liberdades pessoais. A burguesia sentia grande orgulho desta instituição política. “Nossa constituição não é nem inteiramente aristocrática, nem inteiramente democrática, nem inteiramente representativa, mas é composta pela união destes três elementos³⁷”, escreveu um contemporâneo, em 1800, continuando: “O espírito partidário anteriormente exercido com tanta violência pelas duas facções foi devidamente recolocado em seus devidos limites pela Constituição e, em seu lugar, estabeleceram-se a tranquilidade, a segurança e a liberdade a um tal nível como talvez não exista em qualquer outro país³⁸,” segundo a declaração dessa testemunha ocular.

“Tranquilidade, segurança e liberdade” era o que Heinrich Floris Schopenhauer havia procurado e agora encontrara em Hamburgo. Acima de tudo, a “liberdade” da Prússia era grata a seu coração. E sem dúvida, esta não faltava em Hamburgo. De fato, Frederico o Grande tinha lançado seus olhos cobiçosos sobre a florescente metrópole comercial, mas tanto a Inglaterra como a França e mesmo a Holanda se haviam comprometido, em

consequência de seus próprios interesses comerciais, a defender as exigências de liberdade longamente mantidas e conservadas pela cidade. Deste modo, a Prússia tinha de satisfazer-se em adquirir os artigos comerciais obtidos pela habilidade dos experientes comerciantes hamburgueses e pelas informações sobre o movimento de mercadorias que as acompanhavam. Entretanto, isto contrariava o sentido orientador da política administrativa mercantilista da Prússia. “A liberdade deve ser a solução”, escreveu a comissão escolhida pela Câmara de Comércio de Hamburgo, mas o governo de Berlim respondeu que o parecer tinha sido redigido de maneira inteligente, mas que as soluções propostas eram impraticáveis.

A Revolução Francesa, que encontrou Heinrich Floris Schopenhauer ainda residindo em Dantzig, fez com que ele saísse às pressas de seu escritório e se dirigisse rapidamente a Oliva a fim de compartilhar com sua esposa a notícia que o deixara radiante de contentamento — a Revolução Francesa também encontrou em Hamburgo seus defensores e propagandistas entusiasmados. Entre eles se contava Georg Heinrich Sieveking, um conselheiro influente e tão próspero que fora apelidado por seus contemporâneos de “Rotschild Hamburguês”. Seu entusiasmo inicial fora tão grande que pareceu a muitos dos burgueses como contrário aos interesses da Liga Hanseática. Sieveking distribuiu entre eles um panfleto em defesa de seus pontos de vista, intitulado: “*An Meine Mitbürger*” [A meus concidadãos]. O poeta Klopstock se achava presente na propriedade rural dos Sieveking por ocasião de uma festa ao ar livre oferecida nos jardins da chácara e foi então que leu publicamente pela primeira vez seus poemas épicos, em que manifestava louvores entusiásticos à Revolução Francesa, com o apoio e aplauso do proprietário. O “*Hamburgische Correspondent*” e o “*Hamburgische Neue Zeitung*”, na época os melhores jornais da Alemanha, ficaram famosos pelo espaço que dedicaram então a relatos detalhados sobre os acontecimentos em Paris. Contudo, os hamburgueses louvavam sobretudo a si próprios quando se permitiam bater palmas à Revolução Francesa. Eles comemoraram em 1790 o primeiro aniversário da Queda da Bastilha juntamente com o Jubileu de sua Câmara de Comércio e até mesmo cantaram um hino composto para a ocasião: “*Que seja três vezes abençoada a nossa Pátria, / a nação tão gloriosa por sua paz interna e liberdade / que as conservou e defendeu perante as nações mais orgulhosas!*”³⁹ Quando a Revolução Francesa ingressou em sua fase jacobina (o “Terror”),

naturalmente o sentimento popular de Hamburgo esfriou bastante com relação a ela, embora não abandonassem suas ligações comerciais com a França. O sentimento hanseático considerava os excessos revolucionários como uma doença de infância da revolução, que afetara temporariamente a luta pela liberdade e que seria superada, embora sua própria cidade naturalmente estivesse acima desse tipo de turbulência. “Hamburgo realmente não se vangloria de uma lei do Habeas Corpus, nem tampouco das paredes de suas salas de reuniões pende qualquer painel mostrando uma relação dos Direitos Humanos; porque a primeira nunca foi suspensa e os últimos jamais foram desrespeitados entre nós⁴⁰,” escreveu o “*Hamburgische Correspondent*” e, mais tarde, um de seus leitores proclamou em uma carta aberta enviada à redação: “Não é bonito que estejamos tão próximos do ideal da bem-aventurança política, sem que ninguém seja fraudado? Que nós sejamos livres e iguais perante a lei sem a necessidade de um Robespierre e de seus asseclas *sans-culottes*⁴¹? Que nós veneremos nossa velha herança de paz, onde em outros lugares as mudanças racionais tenham sido manchadas pelos horrores de uma revolução? Porque realmente é um fato singular que essas coisas tidas por novas e paradoxais na França representem para nós uma velha e respeitada ortodoxia⁴².”

Mas essa “ortodoxia” não deveria ser prejudicada de forma alguma, ao contrário, deveria ser assegurada por todos. Ainda que os negócios com os revolucionários franceses florescessem e os alunos de primeiro grau fossem levados a recitar e a decorar as odes revolucionárias de Klopstock, de forma semelhante os aristocratas emigrados que fugiam das perseguições eram acolhidos pela sociedade e com eles seus seguidores de todos os matizes.

Até então a anglomania era popular acima de tudo em todos os lares de Hamburgo, mas a partir dessa época, a elegância e o bom-tom dos distintos refugiados franceses começaram a encantar as classes burguesas média e alta, que se foram tornando também francófilas. Johanna Schopenhauer que, sem a menor dúvida, era simpatizante da Revolução Francesa, revelava seu orgulho em acolher também em suas elegantes recepções noturnas alguns distintos imigrantes, por exemplo, o Barão von Staël-Holstein, o marido da famosa escritora Madame de Staël.

Os Emigrados e suas comitivas afrouxaram consideravelmente os cerimoniais costumes de decência e honestidade ordenados dos burgueses.

Cada vez mais se dançava, jogava e bebia. Também a atividade das prostitutas alcançou um sucesso até então desconhecido e, naturalmente, passaram a correr por Hamburgo os rumores, não totalmente injustificados, de que os franceses haviam trazido com eles a sífilis, então chamada de “mal francês”, crescendo a um ponto que este perigo chegou a ser proclamado do púlpito da Catedral de São Miguel.

Um coronel que desertara do exército francês e que sabia cozinhar muito melhor do que manejar uma espada, instalou um estabelecimento na margem superior do rio Elba como local de passeios, refeições e divertimentos, que logo se tornou o ponto de encontro da *jeunesse dorée*⁴³ da burguesia. “Que esse local se impusesse e logo merecesse os aplausos mais distintos,” escreveu um contemporâneo, “foi indiscutivelmente o resultado da satisfação oferecida à gula de nossos compatriotas alemães, porque o francês empregava toda a energia de sua arte culinária para satisfazer completamente as mais exigentes línguas e paladares⁴⁴.” Também os cafés franceses se aclimataram rapidamente. Em 1794 foi inaugurado o Teatro Francês. Os hamburgueses aprenderam a apreciar os espetáculos de variedades das Revistas Teatrais e do Vaudeville e os jovens do sexo masculino rapidamente se apaixonavam pelas atrizes. Madame Chevalier tornou-se a estrela dos palcos. A Sra. Reimarus, a nora do autor do livro de crônicas “*Wolfenbüttel Fragmente*”, observou com um certo mau humor: “Madame Chevalier virou a cabeça de nossos jovens e realmente escolheu para chegar a época em que alguns dos filhos de comerciantes tinham mais dinheiro para jogar fora⁴⁵.” Arthur não se contava entre estes, com doze anos de idade, ainda era jovem demais, porém sua mãe demonstrou orgulho de ter o “anjo mundano de Paris” entre seus convidados. Mas logo a colônia de Emigrados franceses começou a sofrer dificuldades financeiras. Muitos aristocratas tiveram de abandonar suas belas plumagens e rebaixar-se socialmente: a fim de ganhar a vida, tornaram-se professores de dança, mestres de esgrima, davam aulas de francês ou de outras línguas. Foi principalmente nestas funções que vieram a participar da vida do jovem Arthur.

O influxo francês que conduziu a um tipo de vida mais ligeira permaneceu em Hamburgo, sem dúvida, apenas como um *Intermezzo*⁴⁶. O poeta Heine, que viveu lá uma década depois de Arthur Schopenhauer, observou a mudança com pesar. Muito depressa, para Heine depressa demais, a

sociedade inteira retornara à rigidez de seus antigos hábitos cerimoniais, possivelmente em consequência das perturbações políticas que a acometeram. “O céu mostrava um azul cortante e escurecia rapidamente”, escreveu Heine em seu livro satírico “*Schnabelewopski*”. “Eram cinco horas de uma tarde de domingo, já chegara a hora de alimentar os animais domésticos e todos aproveitavam para jantar também: as carruagens paravam diante dos portões, para que as damas e cavalheiros desembarcassem com sorrisos congelados em seus lábios famintos...⁴⁷” Com igual rapidez a maneira de ser dos comerciantes hamburgueses abandonou seus envoltórios elegantes e se deixou ver novamente desnuda e pura em suas roupas de trabalho. “Enquanto eu dava meus passeios entre eles e observava as pessoas com a devida atenção,” escreveu também Heine, “veio sobre mim a impressão de que todos não eram mais do que números, como se fosse algarismos arábicos; e passava por mim um número Dois de pés tortos, ao lado de um Três fatal, sua senhora esposa grávida e de busto opulento; mais atrás, vinha o Sr. Quatro, andando penosamente com suas muletas...⁴⁸” Era novamente o local dos cálculos de lucros e perdas, o espírito que se dirigia ao útil e ao necessário, a cidade que o comércio tornara tão grande e rica e que se permitira transformar em sede de cultura apenas por um período insignificante. Deste modo, também Johanna Schopenhauer, ao escrever suas memórias em Weimar, comparava retrospectivamente a felicidade que alcançara em Weimar em função de seu sucesso social e como espectadora dos numerosos espetáculos artísticos e teatrais que nessa cidade assistira, como algo totalmente diverso das recordações que conservara do tempo em que vivera em Hamburgo: “Deste modo, quando um Senador ou Prefeito observasse a maneira descontraída com que eu conversava com Lorenz Meyer, que pulava de um assunto para outro como se estivesse tentando alcançar uma revoada de papéis ou como Goethe e todos aqueles outros andavam pelo meu salão, discutindo animadamente e nos dando seus conselhos, eles deveriam nos encarar com legítima compaixão cristã por nossas pobres almas infantis⁴⁹.”

Também fazia parte do espírito da cidade que todas as organizações culturais importantes estivessem submetidas à “Sociedade Hamburguesa de Promoção das Manufaturas, Artes e Profissões Úteis”. Esta sociedade incluía como associados todos os que produzissem alguma coisa de que esperassem receber um pagamento e determinava seu valor. Quando um rótulo de

“indigno” era aplicado a um pretendente ou a um trabalho em particular, logo se ficava sabendo na cidade inteira e os rumores chegavam aos melhores círculos, alguns deles importantes o bastante para que fossem relatados a Arthur Schopenhauer por um colega de escola que permanecera na cidade durante o tempo em que ele estava no sul da França por ocasião de sua viagem com os pais, durante os anos de 1803 e 1804. Estas “Artes” que também apareciam no programa desta sociedade de que Reimarus, amigo de Lessing, fora co-fundador, eram avaliadas segundo sua utilidade. Realmente, a sociedade distribuía estipêndios a pintores sem recursos, subvenções para montagens de teatro e organizava concertos, mas acima de tudo servia para financiar projetos para o melhoramento do cultivo de ervas forrageiras, organizava competições para incentivar o cultivo de árvores frutíferas, sustentava planos de pesquisa para “a proteção dos navios contra os carunchos e outros parasitas marinhos perniciosos”. Também fundou uma estação balneária, criou uma biblioteca pública, dava cursos de natação e abriu um consultório médico para atendimento a mulheres grávidas — um duplo programa de melhoramentos em que a excessiva adequação à realidade envergonhava a pouca atenção dada às belas-artes.

Isto logo provocou um certo número de queixas bastante audíveis. Em 1811, Johann Anton Fahrenkrüger, um teólogo e pedagogo de grande reputação local, publicou sua obra *“Versuch eines Sittengemälder”* [Experiências de um Pintor de Costumes], em que podemos ler: “Nos dias que correm, a erudição, as ciências e as artes são desprezadas quando não se comprova claramente que elas possam ser colocadas ao serviço do falso esquadro das necessidades ordinárias. A alegria que sentem os estudiosos através da posse de conhecimentos pelo simples amor da ciência, sem se preocupar com as vantagens que possam tirar dela, é coisa que os hamburgueses não podem compreender. Eles não aplaudem o exercício do pensamento que floresce através da expansão do espírito e pela informação e desenvolvimento geral das ideias. Premiam somente os esforços que possam ser imediata e lucrativamente utilizados por eles, que possam ser úteis para sua cidade ou empregados em favor de sua profissão. [...] São os comerciantes que carimbam um valor nas coisas e nas pessoas. Esta é a descrição de um hamburguês perfeito e acabado⁵⁰.” A elevada arte da Utilidade era constituída em Hamburgo pelas matérias-primas que podiam ser trabalhadas e não se

curvava a nenhuma outra. Respeitáveis prédios antigos, com encantadoras fachadas artísticas, eram derrubados sem o menor escrúpulo. A restauração da velha catedral seria demasiado dispendiosa: foi derrubada em 1805. Os edifícios dos mosteiros, que datavam da Idade Média, sofreram idêntico destino. Um dos magníficos portões da cidade e as muralhas antigas foram demolidos. Desaparecem a Igreja de Maria Madalena e a Mansão Inglesa com sua famosa fachada renascentista. Tampouco a Pinacoteca da Prefeitura conseguiu resistir ao Princípio da Utilidade. Os quadros nela expostos, entre os quais havia obras de Rubens e Rembrandt, foram vendidos a preços irrisórios.

Lessing⁵¹ deve ter caído em uma tentação do diabo, que acabou por lançá-lo ao desespero, especialmente porque ele — uma geração mais velho do que Arthur Schopenhauer — realmente havia se esforçado para renovar a arte teatral em Hamburgo e tentara construir um espírito artístico e cultural desde os alicerces.

Aconteceu que, em 1766, um punhado de comerciantes — na maioria enriquecidos por especulações e falências fraudulentas — reuniu-se para financiar uma empresa que denominaram, por pura ostentação, “Teatro Nacional Alemão”. Eles concederam a Lessing uma subvenção anual de 800 táleres reais em ouro, de tal modo que ele acabou por exercer ali todas as funções: dramaturgo, ensaiador, autor e regente. O jornal do teatro, seu projeto mais ambicioso, foi por ele denominado *Hamburgische Dramaturgie* [A Dramaturgia Hamburguesa] e mais tarde veio a alcançar grande prestígio. Este deveria ser, conforme Lessing escreveu na Apresentação do primeiro número, “um registro crítico de todas as peças teatrais apresentadas e acompanhar todos os passos da arte, tanto dos poetas como dos atores que aqui se apresentarem⁵².” Mas logo de início foram os atores da companhia de Lessing que começaram a se recusar a seguir-lhe as instruções ou a aceitar suas críticas quanto à sua atuação. A seguir, o público se revoltou com as lições sobre teatro que aquele cabeça quente berlinense trouxera em sua bagagem cultural e que ele acreditava ter o dever de lhes retransmitir por meio de artigos em seu periódico. Em todo caso, Lessing era atrevido o bastante para investir ao mesmo tempo contra as galerias e contra a plateia baixa. “As galerias,” escreveu, “são realmente amantes do barulhento e do furioso e raramente deixam de aplaudir fortemente a quem tenha um bom

pulmão. E, de forma semelhante, as plateias alemãs apresentam regularmente esse mesmo gosto⁵³...” Rapidamente, Lessing teve de recuar e limitou-se à análise das peças de teatro, passando a publicar elogios fervorosos a Shakespeare, como propaganda para as peças que dele encenava... Contudo, os programas teatrais eram avaliados não pelo que ele escrevia, mas pelo gosto do público hamburguês. Deste modo, antes de completar um ano, o empreendimento entrou em bancarrota, para alegria das autoridades burguesas luteranas, cujo relacionamento com o teatro foi descrito desta forma por um observador contemporâneo: “Uma companhia de comediantes de boa reputação somente se apresenta depois de receber a autorização dos conselheiros e estes realmente só a concedem quando já vem acompanhada de muito boas recomendações; mas de uma coisa tenho plena certeza: de que tanto a severa administração dos pregadores como as ajuizadas autoridades municipais se regozijam e respiram de alívio quando a trupe segue para outra cidade⁵⁴...”

Lessing também saiu da cidade dois anos depois de sua estreia eufórica. “Tirei as mãos do arado com ainda maior alegria do que iniciara o cultivo daquele campo,” escreveu ele, em uma melancólica crônica retrospectiva. “O doce sonho de que eu poderia criar um teatro nacional aqui em Hamburgo rapidamente desapareceu; aliás, depois de conhecer tão bem este lugar, tenho agora plena certeza de que este será o último em que este tipo de sonho se possa realizar⁵⁵.”

O destino da Ópera de Hamburgo também demonstrou que a cidade era um mau lugar para sonhos artísticos — mesmo que tenha sido a primeira a ganhar uma sede própria em toda a Alemanha, graças ao enriquecimento da cidade pelo sucesso comercial. O jovem Händel tinha completado em sua orquestra de câmara seu aprendizado como segundo violino. Contudo, meio século após sua fundação, em 1678, a Ópera já começou a entrar em decadência. O público hamburguês achava aborrecidas as longas árias italianas e exigia espetáculos de caráter mais nacional. Assim as canções populares com letras em *plattdeutsche* [alemão popular] chegaram ao palco. As estrelas de ópera mais caras, principalmente italianas, foram substituídas por copeiras, camponeses, comerciantes usando grossas correntes de relógio nos coletes e pastores luteranos estufando as vestimentas com grandes barrigas. Estes artistas populares cantavam, no dizer de um comentarista da

época, “como se tivessem espinhas de arenque na garganta, eram autênticos bufões bancando os galãs aos trinta e muitos ou quarenta anos ou então suas árias pretendiam ser humorísticas, falando mal de seus vizinhos e repetindo mil variações sobre temas semelhantes⁵⁶.” Os verdadeiros amantes da ópera foram forçados a resignar-se e desistiram de suas assinaturas. “O acolhimento da ópera,” observou um deles, “é contrário ao gosto natural dos habitantes ou, para encurtar: óperas estão mais de acordo com o refinamento de reis e príncipes do que com o bom humor de negociantes e comerciantes!⁵⁷”

Na época de Schopenhauer, ninguém mais se importava com o velho Teatro de Ópera decadente, ao invés disso, o povo se divertia no Teatro Musical Francês, que acabara de ser fundado para apresentar a música ligeira francesa recentemente introduzida. Na sala de espetáculos alcançava sucesso o dramaturgo, regente e ator Friedrich Ludwig Schröder, que entendia bem melhor do que Lessing maneira adequada de agradar ao público, ao mesmo tempo que servia à arte. Este virtuoso dos compromissos foi eternizado por Goethe em sua obra “*Wilhelm Meisters Lehrjahre*” [Os anos do aprendizado de Wilhelm Meister], em que foi aproveitado como o modelo de seu personagem, o diretor de teatro Serlo.

Tudo que fosse deslumbrante, excêntrico ou descontrolado passava por dificuldades em Hamburgo. Os jovens gênios do movimento *Sturm und Drang* [Tempestade e Ímpeto] e os Românticos — uma geração mais tarde — foram logo forçados a perceber esta índole local. Os príncipes da poesia em Hamburgo eram de qualidade bem diferente. Houve, por exemplo, um Barthold Heinrich Brockes, jurista, conselheiro e comerciante e até mesmo poeta. Para os hamburgueses ele era a encarnação do melhor espírito da cidade. Os louvores de uma vida útil receberam dele um olhar poético, ninguém melhor do que ele para revestir a mais mesquinha utilidade com versos tão amáveis. Os extensos poemas contidos em sua coletânea de muitos volumes, “*Irdisches Vergnügen in Gott*” [Os Prazeres Terrenos em Deus] constituem um prestimoso louvor de um mundo que Deus criou para a “Utilização e Religiosidade” dos seres humanos, ou seja, destinado exclusivamente ao benefício deles. Este caminho para Deus através da bem-aventurança da Natureza e dos balanços comerciais lucrativos certamente agradou muito ao público de Hamburgo. Brockes viveu placidamente até o fim da vida, como somente um poeta dessa estirpe poderia viver e ser

apreciado em Hamburgo. “A elaboração de seus inspirados poemas foi por ele realizada ordenadamente durante os domingos, sem que por isso ele interrompesse qualquer outra de suas atividades designadas para esse dia,” escreveu maravilhado um de seus conterrâneos desse período⁵⁸.

Na época em que Schopenhauer viveu na cidade, Brockes já havia falecido havia meio século, mas o espírito de sua arte poética ainda se achava bem vivo. Através de Matthias Claudius, que escrevia sob o pseudônimo de “*Wandsbeker Boten*” [O missionário peregrino], ele sobreviveu até o final do século dezoito e mais além. De fato, Claudius tomou “Os Prazeres Terrenos em Deus” e lhes deu continuidade, aprofundando seu misticismo e seu pietismo protestante; o próprio Arthur Schopenhauer também apreciou muitos de seus poemas, que releu muitas vezes no futuro e chegou a memorizar.

A terceira celebridade poética de Hamburgo foi Friedrich Gottlieb Klopstock. Ele se estabeleceu localmente em 1770, quando já era famoso. Uma vez que ele já era famoso, foi também venerado pelos hamburgueses. “As pessoas lhe demonstravam admiração, quase veneração, onde quer que ele fosse⁵⁹,” relatou sem qualquer inveja o grande comerciante Caspar Voght. Na verdade, Klopstock foi festejado, mas muito pouco lido. Sua poesia melancólica e voltada para os sentimentos permaneceu estranha ao espírito hamburguês; contudo, quando o autor do “*Messias*” morreu em 1803, foi sepultado com honras principescas, os sinos de todas as igrejas da cidade dobraram a finados e o cortejo foi acompanhado pelos senadores da República de Hamburgo e por grande número de eruditos e comerciantes, diplomatas e uma multidão incontável (dizem que mais de dez mil pessoas participaram de suas exéquias) até o cemitério de Ottensen, onde foi enterrado em um lugar protegido por uma árvore frondosa, que se ergue ainda hoje e é referida como “a Tília de Klopstock”.

Os pais de Arthur Schopenhauer tiveram a oportunidade de conhecer Klopstock pessoalmente; mas se foi em um dos saraus de sua própria casa ou em alguma outra ocasião não ficou registrado. Desde a primeira vez que alguém fosse admitido nos melhores círculos de Hamburgo, não podia deixar de encontrar com a maior facilidade aquele velho cavalheiro de gorro de veludo sentado em um lugar de honra e fumando seu cachimbo de cano longo. Nessa época, Klopstock se tornara o adorno de todos os salões e

circulava por toda parte. Era encontrado nas recepções dos Sievekings, dos Voghts e dos Bartels.

Johanna Schopenhauer desfrutava plenamente desta intensa vida social da sociedade hamburguesa. Ela não queria ser apenas convidada, mas perseguia o digno alvo de transformar sua própria casa em um dos pontos de reunião favoritos. A autobiografia que publicou se refere apenas de passagem a estes anos passados em Hamburgo, todavia sabemos pelos rascunhos de seus cadernos que este projeto era de caráter permanente e que suas ambições sociais claramente foram bem-aceitas. A enumeração de seu círculo de relações em Hamburgo incluía nomes brilhantes: Klopstock, para começar; Wilhelm Tischbein, o pintor e companheiro de Goethe em sua viagem pela Itália; o Dr. Reimarus, filho do amigo de Lessing e autor do livro *“Wolfenbüttel Fragmente”* [A coletânea de Wolfenbüttel]; o Barão von Staël-Holstein, diplomata sueco e marido da escritora e cronista Madame de Staël; Madame Chevalier, do Teatro Francês; o Conde Reinhard, diplomata francês, um poliglota de origem suábica; o Prof. Meißner (Meissner), conhecido autor de numerosos romances um tanto escabrosos, mas em estilo elegante; o Cônego Lorenz Meyer, protetor das artes, conhecido na cidade por sua reputação de mecenas e membro da diretoria da “Sociedade Patriótica” de Hamburgo.

Em sua suntuosa residência do bairro de Neuen Wandrahm, Johanna Schopenhauer buscou seguir o conselho de Hannchen Sieveking, a esposa do “Rothschild Hamburguês”: “Nada é superior aos sentimentos de um grupo unido de pessoas sensíveis, que se alegram umas com as outras enquanto se divertem de maneira comedida e correta⁶⁰.”

O jovem Arthur nunca tomava parte desses divertimentos. Nas memórias de Schopenhauer sobre seus primeiros anos em Hamburgo, ele quase sempre fala sobre abandono, solidão, angústia e medo. Estas constantes idas e vindas de convidados para as recepções públicas pareciam ao menino, que não era admitido ao salão, mas ficava entregue aos cuidados de uma babá e uma copeira, a razão de seu completo isolamento: “Quando eu era um menino de seis anos de idade, reencontrei meus pais, que voltavam uma tarde de um passeio a pé pela cidade, depois de ter passado pelo maior desespero, porque subitamente me viera a ideia de que eles tinham me abandonado para sempre⁶¹.” Os pais das famílias burguesas de então só passavam a se interessar

por seus filhos depois que eles tinham chegado à época da “docilidade”, em que podiam dedicar-se à formação de seu caráter e estes só eram considerados “dóceis” depois de completarem mais ou menos oito anos. Era a partir de então que os pais passavam a existir também para os filhos. Foi então que o deus escondido saiu dos bastidores e entrou no palco para fazer valer toda a sua autoridade determinadora do destino. E a autoridade de Heinrich Floris Schopenhauer não hesitava um só momento em suas decisões. “Sobre mim,” relatou Arthur Schopenhauer em seu currículo redigido para solicitação de matrícula na Universidade de Berlim, “recaiu a decisão dele (isto é, de seu pai Heinrich) de que eu deveria ser educado com os conhecimentos necessários para me tornar um hábil comerciante e ao mesmo tempo um homem conhecedor dos hábitos mundanos e devidamente treinado para mostrar a melhor educação social e os hábitos mais finos. ⁶²”

No verão de 1797, depois do nascimento de Adele, o pai considerou que já chegara o tempo para suas primeiras lições sobre o funcionamento do mundo comercial. Ele viajou com Arthur até Paris e a seguir para Le Havre, onde o menino permaneceu durante dois anos sob a guarda da família de um dos sócios comerciais de Heinrich. Na residência dos Grégoires de Blésimaire, Arthur deveria aprender francês, cultivar as maneiras sociais de um homem educado e mundano e, acima de tudo, iniciar sua primeira “leitura do livro da vida”, conforme a expressão frequentemente usada por seu pai.

Na residência dos Grégoires de Blésimaire, Arthur passaria “a parte indubitavelmente mais feliz” de sua infância⁶³. Em todo caso, esse foi seu julgamento retrospectivo. Contudo, sabemos muito pouco destes dois anos. As cartas infantis de Arthur Schopenhauer não são reveladoras, embora o encanto desta vida longe da casa de seus pais, “em uma cidade cordial, localizada na embocadura do rio Sena e junto das costas marítimas” deva tê-lo seduzido bastante⁶⁴. Podemos observar este fato por meio das reações dos outros. Anthime, o filho dos hospedeiros que era de sua mesma idade e que se tornou seu amigo íntimo, escreveu-lhe alguns anos depois, em 7 de setembro de 1805, “Sei como sentes saudade do tempo que tu passaste conosco em Le Havre⁶⁵.” Quando Arthur, durante a grande viagem que fez com seus pais, em 1803, visitou Le Havre outra vez, observou em seu Diário de Viagem: “Durante todo esse tempo eu havia pensado em todos esses lugares ao redor da cidade em que eu fora tão feliz, tinha sonhado muitas vezes com eles, mas

não havia ninguém com que eu pudesse conversar a respeito e por isso quase chegava a acreditar que tudo tinha sido apenas uma única imagem pura criada pelas faculdades imaginativas de minha fantasia. Desse modo, foi natural que eu experimentasse um sentimento de real maravilha ao me envolver com os mesmos objetos nos mesmos lugares: não podia me convencer de que realmente eu tivesse voltado a Le Havre. De uma forma singular, fui atingido por objetos, rostos e panoramas de toda espécie; era como se eu não tivesse pensado neles durante todo o tempo de minha ausência, esquecido aquilo completamente e, de repente, tudo retornou ao meu pensamento e reconheci tudo. Logo me sentia como se nunca tivesse ido embora dali⁶⁶.”

Não era somente a oscilação diária da maré baixa e maré alta, naquela cidade localizada na embocadura do rio Sena também era possível assistir às marés da história mundial. Era possível ver os múltiplos estilos de construção que se alternavam ao longo das décadas. O jovem de Hamburgo conhecia muito bem o mar que banhava a cidade, o cheiro do alcatrão que calafetava os barcos e das algas marinhas, os mastros oscilantes dos navios ancorados no porto e os pios das gaivotas.

Mas diferentemente de Hamburgo, cuja neutralidade com relação às guerras napoleônicas praticamente a conservava afastada de sua turbulência, Le Havre renunciara completamente a qualquer pretensão desse tipo, mesmo porque sua localização geográfica e política não lho permitiria.

Seu pai tinha aproveitado um período de calmaria bélica para dar uma vista de olhos sobre a situação política reinante em Le Havre. A Guerra da Primeira Coalizão das velhas potências europeias contra a França revolucionária terminara em 1797. A Prússia desistira temporariamente de suas pretensões à margem esquerda do rio Reno e considerava que outros eventos bélicos seriam então prematuros; deste modo, todo o norte da Alemanha assumira a neutralidade.

Assim, tornara-se possível viajar, embora as viagens por terra levassem a uma incerteza, possibilitando aventuras muito pouco hanseáticas. A França era agora governada pelo Diretório, mas este seria logo sucedido pela ascensão napoleônica, favorecida pela situação caótica do país. De acordo com um relatório secreto do Ministro da Polícia, em quarenta e cinco dos oitenta e seis Departamentos franceses reinavam desordens ou guerras civis

declaradas. A razão principal era a resistência contra o serviço militar obrigatório e a conscrição forçada pelas autoridades do recrutamento. As prisões em que se achavam os recrutas eram atacadas e os prisioneiros libertados, os policiais que resistissem eram assassinados, os coletores de impostos eram assaltados nas estradas. Bandos de salteadores tornavam as estradas e os campos inseguros, geralmente saqueando para seu próprio benefício, mas outras vezes a serviço dos partidários do realismo, que acreditavam favorecer assim o retorno do antigo estado de coisas. Para Aléxis de Tocqueville, a França desse período se tornara “nada mais que um país de escravos rebeldes⁶⁷.” A nação, segundo ele escreveu, “treme, por assim dizer, diante dos movimentos de sua própria sombra” e “muitos têm medo de mostrar que estão com medo⁶⁸.” Também ocorreram motins em Le Havre, quando a polícia reuniu em toda a região e encerrou dentro dos porões da Prefeitura os padres que insistiam em cumprir seu antigo juramento para com a monarquia e se recusavam a prestar um novo juramento à república. Os religiosos normandos não aceitaram a situação, reuniram-se nas igrejas para cantar hinos realistas e soltaram os padres naquela noite. Nas cercanias de Le Havre operava um temível bando de ladrões que um dia se tornou atrevido o bastante para invadir Basse-Ville, o bairro dos comerciantes. Eles só se retiraram depois de deixarem um pouco mais pobres muitas das pessoas mais abastadas da cidade. Aparentemente os Grégoires de Blésimaire tiveram a sorte de escapar ilesos desse susto. A roubalheira e a pirataria cresceram a um ponto fora do comum na região de Le Havre, porque o próprio governo central do estado francês dirigia e encorajava esta última profissão ao invés de combatê-la. O Ministério da Marinha alugava navios de guerra franceses em 1797 a aventureiros ousados e experientes, dando-lhes cartas de corso para que estes filibusteiros privilegiados capturassem os navios mercantes ingleses e repartissem os botins com o governo francês. Para que não surgisse a suspeita de que o governo francês participava desta partilha, estes barcos não operavam a partir dos grandes portos da marinha de guerra, como Brest, Lorient ou Rochefort, mas seu ponto de embarque e desembarque foi estabelecido precisamente em Le Havre. Aparentemente esta atividade não alcançou de fato grande êxito, como comprova o fato de que, em 1801, dentre os dezessete mil prisioneiros franceses mantidos na Inglaterra, a grande maioria provinha das tripulações destes navios corsários. No começo de 1798,

embora por pouco tempo, Le Havre tornou-se o foco das operações de guerra “oficiais”. O General Bonaparte, um ano antes de assumir o poder total na França, conduziu suas tropas para a nova guerra recentemente declarada contra a Inglaterra. Ele assumiu o comando de cento e cinquenta mil homens que formavam um poderoso exército destinado à invasão da ilha, inspecionou as costas normandas e deu aos estaleiros de Le Havre a tarefa de construir um grande número de navios equipados com canhões para o transporte das tropas. A indústria armadora de Le Havre iniciou entusiasticamente o trabalho, mas subitamente a encomenda foi cancelada, porque Napoleão mudara de ideia e pretendia marchar com seu exército para Hamburgo, a fim de impedir que o comércio inglês com a Europa Central continuasse a ser realizado através desse porto. Talvez os Grégoires de Blésimaire tenham informado ao pequeno Arthur que este assustador, mas fascinante general, que nesse instante ainda podia ser encontrado no porto de Le Havre, talvez fizesse uma visita indesejada aos pais do menino. Tudo parecia calmo, até que chegou a notícia sensacional de que Bonaparte tinha desembarcado no Egito. Anthime e Arthur procuraram esse país distante nos mapas e estudaram a construção das pirâmides.

Não foram somente as pirâmides — realmente os grandes acontecimentos que transcorriam dentro e nas cercanias de Le Havre devem ter sido para Arthur um verdadeiro livro ilustrado sobre a história do mundo, quase real, embora não perigosamente real, mas certamente também fantástico. Nessa época a vida dos Grégoires de Blésimaire transcorria protegida e bem alimentada e os perigos passavam ao redor dos meninos tão levemente quanto as nuvens corriam pelos céus normandos. Arthur tinha sido totalmente aceito pela família como se fosse um de seus próprios filhos. Arthur foi educado juntamente com Anthime e em pouco tempo dominou a língua francesa a tal ponto que ao retornar a Hamburgo praticamente tinha esquecido o alemão. “Meu pai demonstrou uma alegria sem reservas,” escreveu Arthur Schopenhauer em seu Currículo (*Lebenslauf*) enviado à Universidade de Berlim, “porque agora podia conversar comigo e me escutar falando como se fosse um verdadeiro francês; por outro lado, eu tinha esquecido minha língua materna de tal modo que as pessoas que desejavam conversar comigo em alemão só conseguiam se fazer entender com a maior dificuldade⁶⁹.”

Em casa dos Blésimaire Arthur encontrou pela primeira vez alguma coisa

parecida com amor paterno e materno; ele escreveu mais tarde sobre o Sr. Grégoire: “Ele era um homem amável, bom e gentil e me tratava do mesmo modo que faria se eu fosse seu segundo filho⁷⁰.” Ele acreditava que os Blésimaires entendiam suas preferências e particularidades muito melhor que sua própria família. Madame Blésimaire escreveu ao rapaz depois que ele havia retornado a Hamburgo: “Logo te transformarás em um homem interessante; conserva também o teu coração amoroso. [...] Nós conversamos muito sobre ti⁷¹.”

Nas cartas que escreveu da França para seus pais, Arthur deve ter mencionado com entusiasmo o amor com que era tratado em casa dos Blésimaires, porque Johanna Schopenhauer, ao responder ao filho, sentiu-se na obrigação de expressamente elogiar seu pai como precaução, quase como se o estivesse defendendo: “Seu pai autorizou você a comprar a flauta de marfim que lhe pediu e que custou um Luiz de Ouro,” escreveu ela, salientando: “Espero que você perceba como ele é bom para você⁷².” Mas a demonstração de boa vontade foi imediatamente seguida pela advertência: “Em troca, ele lhe pede que você faça o maior esforço possível para aprender corretamente a tabuada de multiplicação. Isto é o mínimo que você pode fazer agora para lhe demonstrar também com que prazer você faz tudo o que ele quer⁷³.”

Seus pais tinham determinado que Arthur lhes escrevesse cartas com regularidade — isso fazia parte do programa regular de instrução dos filhos da burguesia. Arthur cumpria sem dúvida o seu dever, ao mesmo tempo que, ao colocar as cartas para seus pais no correio, acrescentava voluntariamente outras para seu companheiro de infância Gottfried Jänisch. Arthur também deve ter descrito a seu amigo a sorte que estava tendo na França com as cores mais sedutoras, porque Gottfried lhe enviou uma carta bastante triste em 21 de fevereiro de 1799, em que dizia: “Percebi pela tua carta [...] que te divertiste bastante durante todo esse inverno. Mas eu não, porque peguei um tipo de abscesso na garganta que me fez sofrer bastante⁷⁴.” A carta com que Arthur procurou consolar seu amigo não o encontrou mais. Em 8 de abril de 1799, Johanna Schopenhauer escreveu de novo a seu filho e lhe relatou: “Também preciso, meu Arthur, relatar-lhe uma perda que eu tenho certeza de que lhe causará pesar; seu bom amigo Gottfried sofreu uma recaída e permaneceu no leito por quatorze dias. [...] Teve febre alta e nunca mais

recuperou a consciência. [...] Já faz oito dias que ele é mais feliz do que todos nós, porque faleceu. A sua carta para ele, meu querido jovem, só chegou dois dias depois de sua morte. Deste modo, você perdeu seu querido companheiro de brinquedos⁷⁵.” A morte prematura deste amigo foi logo esquecida por Arthur. Contudo, durante a noite do Ano Novo, na passagem de 1830 para 1831, Gottfried lhe apareceu em um sonho: ele estava em pé, um homem magro, mas perfeitamente desenvolvido, no meio de um grupo de outros homens, em uma terra desconhecida e deu-lhe as boas-vindas. Schopenhauer acordou-se bastante perturbado e pouco tempo depois decidiu-se a sair de Berlim durante a epidemia de cólera que grassou em 1831. O retorno de Gottfried em seu sonho lhe pareceu ser um presságio de sua própria morte.

Em Le Havre, contudo, ele ficou muito mais perturbado na primavera de 1799 pela ordem de seus pais para que retornasse a Hamburgo do que pela notícia da morte de seu amigo. Seus pais estavam preocupados, porque todos os sinais indicavam que a Europa inteira se tornaria novamente um teatro de guerra. A Inglaterra organizara uma nova coalizão contra a França, formando aliança com a Áustria, a Rússia e o Reino de Nápoles, na península italiana. Combates já estavam sendo travados novamente na Suíça e na Itália. A viagem por terra até Hamburgo parecia muito insegura. Decidiu-se então que Arthur deveria tomar um navio e voltar para casa por via marítima. Arthur sentia tanto orgulho de ter viajado desacompanhado nesta importante travessia marítima que até mesmo em seu currículo pré-acadêmico redigido em 1819 ele mencionou: “Depois de uma permanência de mais de dois anos na França e antes mesmo de completar meu décimo segundo aniversário eu viajei sozinho de barco de volta para Hamburgo⁷⁶.”

Durante esta viagem de volta ao lar, que era indubitavelmente perigosa — cruzando o tempo todo com navios de guerra ingleses e franceses e sempre existindo a possibilidade de encontrar os bucaneiros que percorriam o Mar do Norte sem a menor dificuldade — o jovem Arthur parecia encarar tudo com um tal sangue-frio que ele pôde registrar observações bastante bizarras. Depois da carta que escreveu a Anthime imediatamente após o seu retorno, este lhe respondeu: “Tu me fizeste dar uma gargalhada com tua descrição da senhora de bigode. Tiveste a mesma habilidade mostrada pelo Capitão Cook em sua famosa viagem para me pintares o retrato dela. [...] O pequeno piloto com aquele avental curto deve ter sido realmente muito cômico, em

particular a sua cabeça⁷⁷.”

Depois de seus dois anos fazendo as “primeiras leituras no Livro da Vida”, que para Arthur foram altamente agradáveis, começavam agora as lições bem menos divertidas que o pai tinha planejado para benefício de seu filho. No verão de 1799, logo depois de sua chegada a Hamburgo, ele foi matriculado na escola particular dirigida por Johann Heinrich Christian Runge. Aqui ele passou vinte e seis horas por semana durante mais de quatro anos. O *Rungesche Institut* era uma escola preparatória destinada especialmente a futuros comerciantes e gozava de um alto conceito na cidade. Os filhos das melhores famílias hamburguesas eram matriculados aqui para serem devidamente instruídos.

Nessa escola se aprendia “tudo quanto seria útil e necessário para um comerciante e conveniente para sua formação adequada⁷⁸,” conforme escreveu Schopenhauer em seu “*Lebenslauf*”. Por “útil e conveniente” se referia sobretudo à Geografia, História e Religião. As aulas de Latim, por exemplo, eram ministradas apenas *pro-forma*, tanto quanto parecesse suficiente para uma educação geral.

Mais tarde, Schopenhauer se referiria de forma elogiosa ao Dr. Runge. Este “homem excelente” tinha em Hamburgo a reputação de apresentar grande capacidade pedagógica, o que não significava pouca coisa, porque a mania de melhoramentos que então grassava pela cidade tinha realmente produzido excelentes mestres pedagogos: entre eles, Johann Bernhard Basedow, que mais tarde seria o fundador do famoso estabelecimento de ensino em Dessau (o “*Philantropinum*”) e que a seguir se tornou docente do *Gymnasium* de Altona, um dos bairros de Hamburgo. Também Joachim Heinrich Campe, que futuramente foi um dos criadores da literatura infantil, tinha descoberto sua vocação pedagógica em Hamburgo. Runge era basicamente um teólogo, tinha completado seus estudos em Halle, a capital do Pietismo, a sede teológica da escola de misticismo protestante. Ele nascera em Hamburgo e retornou para sua cidade natal em 1790, na esperança de ser encarregado de uma paróquia luterana. Depois que esta tentativa gorou, ele abriu sua escola particular, em que rapidamente alcançou grande sucesso, porque mantinha excelentes relações com as melhores famílias de Hamburgo. Seu Pietismo estava bem de acordo com o espírito da cidade, uma vez que tinha sido adaptado para tornar-se uma espécie de religiosidade mundana regida pela razão

pragmática. A novidade e atração do sistema didático de Runge é que ele foi o primeiro professor em Hamburgo a tentar um trabalho conjunto envolvendo a escola e as casas dos pais e também a conseguir realizá-lo na prática. O Iluminismo, mas acima de tudo os ensaios didáticos escritos por Basedow, tinham conseguido abrandar um pouco os tenebrosos rituais “pedagógicos” de punições e espancamento dos alunos e tornar um tanto mais atraentes os monótonos sermões religiosos proferidos nas escolas. Runge desejava ser, acima de tudo, amigo de seus alunos e visitava as casas de seus pais abastados, trazendo-lhes conselhos amigáveis — não somente a respeito da melhor maneira como deveriam educar as crianças, mas como deveriam comportar-se com relação a elas, sem esquecer de promover seu próprio prestígio e interesses. Para o esclarecimento das boas famílias de Hamburgo, ele publicou em 1800 um ensaio em forma de manual pedagógico: *“Pädagogische Haustafel für Aeltern zu pflichtmässiger Erziehung ihrer Kinder”* [Guia pedagógico doméstico para orientar os pais na devida formação de seus filhos]. Este professor, cujas aulas fluentes e agradáveis tanto haviam impressionado Schopenhauer, morreu de tétano em 1811, um pouco antes de completar os quarenta e dois anos, ou, como chamava na época de “espasmo do maxilar”.

Nos diários cuidadosamente anotados de Lorenz Meyer, um colega e amigo de Arthur, que era parente do referido cônego de caráter dispersivo, podemos obter uma impressão do tipo e conteúdo do ensino ministrado nessas aulas. O professor dissertava ou ditava as tarefas escolares e os alunos copiavam sem discutir. Depois de terminada a explanação havia um espaço para fazer perguntas. Na maior parte das vezes, seguiam-se debates ordenados, que às vezes eram perturbados por alunos presunçosos que estavam totalmente conscientes de seu prestígio social e que realmente encaravam os próprios professores como sendo apenas pobres-diabos assalariados que precisavam ganhar a vida e que, por isso, muitas vezes originavam problemas de disciplina. Não somente Runge aceitava estas atitudes com brandura, como muitas vezes precisava intervir em favor de seus colegas e subordinados no que se referia ao comportamento inadequado dos alunos. “Em seguida o Sr. Runge teve uma conversinha conosco,” escreveu Lorenz Meyer em seu diário, em 16 de janeiro de 1802, “em que ele nos admoestou pelo desrespeito que havíamos demonstrado ao Sr. Hauptmann e nos pediu, pelo amor que lhe tínhamos, que nos comportássemos melhor durante as aulas do Sr.

Hauptmann⁷⁹.”

Na escola de Runge, os alunos aprendiam a calcular o câmbio de diferentes moedas (Matemática), a conhecer as vias de comunicação e as rotas para os principais centros comerciais e o valor dos produtos agrícolas e industriais (Geografia), eram treinados nas línguas estrangeiras modernas até o ponto em que conseguissem facilmente redigir cartas comerciais; o mais espantoso disso tudo é que as aulas de “Religião” ocupavam a parte do leão das horas de ensino. Mas esta era uma “Religião” sem misticismo, somente uma devoção interior e também despida de dogmatismos teológicos; não se tratava de um ensino sobre revelações religiosas, nem tampouco sobre reavivamentos espirituais, mas antes um ensino deísta de caráter solidamente moral e ético. Estas aulas de religião devem ter sido apresentadas por Runge de uma forma muito atraente, porque Schopenhauer se recordava com prazer, muitos anos depois, destas horas de ensino, enquanto Lorenz Meyer escrevia observações em seu diário sobre os mesmos temas e com a mesma apreciação — embora deixasse de comentar sobre as demais disciplinas. Ele dizia, por exemplo, com relação às chamadas “mentiras necessárias”, “que elas não eram permitidas [...] porque logo nos levariam a falar [...] em roubos necessários [...] e também a justificar pela necessidade os maiores vícios⁸⁰.” Por sorte, os pequenos discípulos de Runge passavam por poucas necessidades, motivo por que esta fonte de maus costumes brotava muito fracamente. Mas era bem diferente com relação à arrogância. Deste modo, Runge dissertou em outra aula “sobre a maneira como as pessoas devem tratar todos os demais com cortesia, porque os jovens que trabalham em escritórios frequentemente transgridem esta regra e até mesmo se portam com ostentação...⁸¹” Também os conselhos contra outros maus costumes parecia muito adequados para estes estudantes, que eram todos filhos de famílias abastadas: “Não devo agir de modo tal que eu possa seduzir os outros através da prática de coisas escandalosas. Não é admissível, por exemplo, que eu me comporte com ostentação, levando os outros a incorrerem em despesas que se acham além de seus próprios meios, apenas para me divertir com isso⁸².” Ele também defendia a “afabilidade”, isto é, a cortesia para com todos e combatia a “tagarelice”, ou as conversas desnecessárias, indicando “como podemos ser úteis também para os outros enquanto nos dedicamos aos negócios de nossa profissão⁸³.” Certo dia, ele dirigiu uma discussão sobre a amizade e o amor da

humanidade — péssimo dia para uma admoestação dessa natureza, porque nessa mesma tarde um soldado tinha sido condenado, por uma falha disciplinar, a ser punido publicamente com chibatadas — e os estudantes, muito naturalmente, acorreram para assistir ao interessante espetáculo.

A casuística da moral também parecia interessante, mas não comovente; razoável, mas não inspiradora; clara, mas sem mistérios; otimista, mas sem a atração do trágico. Os estudantes eram ensinados a se comportarem de forma agradável através da vida. Durante as aulas de Runge, Arthur Schopenhauer nunca apresentava qualquer objeção. Ou terá discutido algumas vezes? Em 20 de novembro de 1802, Lorenz Meyer anotou em seu diário: “Hoje o Sr. Runge “passou um pito” no Schopenhauer⁸⁴.”

A escola ficava na melhor zona da cidade, no número 44 da rua que levava ao cemitério da Igreja de Santa Catarina [*Katharinenkirchhof Nr. 44*]. Todos os dias da semana, com exceção das quartas-feiras e das tardes de sábado, os alunos iam para a escola das nove ao meio-dia e das três às cinco da tarde. Quando chovia, a maior parte ia e voltava de carruagem ou, se moravam mais perto, eram acompanhados por um criado segurando um grande guarda-chuva. Os alunos já eram pequenos senhores. Algumas vezes, naturalmente, brigavam uns com os outros — Lorenz Meyer recorda que Schopenhauer era bastante desembaraçado com seus punhos — também brincavam de caba-cega, mas à tardinha era mandados para bailes infantis e quando foram ficando mais velhos passaram a frequentar as festas dos adultos, em que se encontravam com as filhas das melhores famílias. De fato, Lorenz Meyer contabilizava detalhadamente estas reuniões noturnas em seu diário: “Esta noite eu fui ao baile em casa do Böhl. Diverti-me bastante, mas teria me divertido mais se tivesse dançado mais um pouco. Eu dancei a primeira Escocesa com a Dóris, a segunda e a terceira com Malchen Böhl. A primeira [dança] Francesa foi com a Marianne e a segunda com B. Flohr [...]. Pelas duas horas voltamos para casa. Honestamente, eu dancei a segunda Escocesa foi com Madame Schopenhauer. Madame Böhl praticamente me obrigou a dançar com Madame Schopenhauer e só permitiu que eu dançasse com sua filha depois⁸⁵.” Lorenz Meyer, que se demonstra aqui pouco galante para com a mãe de Arthur, tinha na época quinze anos. Como outros dos amigos e colegas de escola de Arthur, ele encontrou nesta ocasiões sua futura esposa. Arthur não, embora ele também comparecesse aos bailes e participasse com

entusiasmo das danças. Ele deve ter relatado alguma coisa a respeito em suas cartas a seu amigo Anthime de Le Havre, porque em sua resposta ele disse que Arthur devia encolher a barriga, porque isso atrapalhava sua elegância como dançarino. Em outra ocasião, ele se referiu a Arthur como um “grande galanteador”.

Não se passava nenhuma semana sem uma festa em grande estilo. “Esta noite, eu estive com os Schröders, em seu casarão de madeira,” escreveu Lorenz Meyer “e me diverti à grande, deveria ter umas 150 a 200 pessoas por lá. A banda era formada por doze músicos, entre eles um tocador de bombo e um corneteiro⁸⁶.”

Arthur convivia com seus iguais, ao som do bombo e da corneta. Dentro de poucos anos, ele adquiriria “uma melhor consciência”, mas na época, esta ainda se achava escondida em algum lugar ou então ele a disfarçava enquanto permanecia nesse tipo de ambiente. Contudo, nas poucas cartas de sua juventude que foram conservadas, ele falava com real respeito sobre dois de seus colegas, o referido Lorenz Meyer e Karl Godeffroy. De fato, Godeffroy e Meyer demonstravam ciúmes recíprocos quando um deles recebia de Schopenhauer uma carta mais comprida do que o outro. E também demonstravam prazer quando Arthur repreendia o outro: “Em minha última conversa com ele, Lorenz Meyer me contou,” escreveu Karl Godeffroy em 26 de dezembro de 1803 a Arthur, que na época estava viajando, “que tu lhe escreveste uma carta bastante injuriosa; de fato, não tive ocasião de ler essa carta, mas conheço meu amigo Arthur bastante bem para saber que ele não seria capaz de ofender um amigo com muita dureza⁸⁷.” Particularmente, Karl Godeffroy afirma frequentemente em suas cartas a Arthur, que tem medo de aborrecer o amigo com seus próprios relatos desinteressantes em contraste com as cartas que ele recebe e acha tão interessantes. De fato, tanto as cartas que Karl Godeffroy escreve nessa época, como as enviadas por Lorenz Meyer, são bastante monótonas. O fato de que estes três se ligaram tão intimamente lança uma característica sobre a natureza da amizade. Não era nenhum entrelaçamento de corações sensíveis, nada semelhante às conversas afetuosas que os jovens daquela época romântica costumavam ter uns com os outros.

De fato, não sabemos o que Arthur escrevia a seus dois amigos; de qualquer maneira, as cartas de Karl Godeffroy e Lorenz Meyer versavam sobre seus pequenos sucessos ou as novidades locais, como um fabricante de moeda falsa

que tinha sido descoberto, mas que conseguira fugir, sobre seus fracassos com determinadas garotas nas noites de bailes, sobre a prática de tiro ao alvo com pistolas nas tardes de domingo, sobre os novos membros da “Sociedade Patriótica” — e cada vez com maior frequência sobre seu tédio e aborrecimento. Não confidenciavam quaisquer namoros apaixonados, nenhuma das agonias da puberdade, nenhum desdém de jovens orgulhosos pelo mundo em que cresciam, nenhuma zombaria sobre os “Filisteus”⁸⁸, como era costume referir-se à burguesia preconceituosa de então, nem sequer qualquer bobagem dessas comuns entre adolescentes.

Era realmente uma amizade superficial, mas nessa época Arthur ainda não encontrara ninguém que demonstrasse pendores mais profundos. Depois que ele saiu de Hamburgo, em 1807, Karl Godeffroy e Lorenz Meyer também desapareceram de sua vida. Ambos tiveram carreiras importantes. Godeffroy ingressou no serviço diplomático, tornou-se embaixador das cidades da Liga Hanseática, inicialmente em São Petersburgo e depois em Berlim. Teve uma vida bastante satisfatória e próspera, gozou de ótima reputação na sociedade e, já velho, escreveu um livro intitulado “*Theorie der Armut oder der Minderbegüterung, ein Beitrag zur Lehre der Güterverteilung*” [Teoria da Pobreza ou da Falta de Recursos, uma colaboração para o ensino sobre a distribuição dos bens]. Quis o acaso que, meio século depois de seu tempo nos bancos escolares em companhia de Schopenhauer, um dos primeiros e mais fervorosos partidários da filosofia deste último, Julius Frauenstädt, fosse recebido na casa dos Godeffroys como preceptor de seus filhos.

Lorenz Meyer assumiu os negócios de seu pai, conduziu-os com bastante sucesso, aumentou a riqueza familiar, depois ingressou na política de Hamburgo, casou-se com a filha de uma das famílias mais ricas da cidade, tornou-se Senador da República Hamburguesa e faleceu muito velho.

Esse era precisamente o tipo de vida que Heinrich Floris tinha planejado para Arthur Schopenhauer. Mas desde os tempos de sua amizade com Karl Godeffroy e Lorenz Meyer, Arthur já tinha dúvidas sobre se esta era, realmente, a vida que ele mesmo desejava ter.

- [34](#) Citado por B. Studt e H. Olsen, *Hamburg*, p. 159. (NA).
- [35](#) Idem, idem, p. 128. (NA).
- [36](#) Citado no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], 1912-1944, Ano 1932, depois *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, 1932, p. 210. (NA).
- [37](#) Citado por B. Studt e H. Olsen, *Hamburg*, p. 120. (NA).
- [38](#) Citado do *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], 1912-1944, depois *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, 1932, p. 210. (NA).
- [39](#) Citado por B. Studt e H. Olsen, *Hamburg*, p. 156. (NA).
- [40](#) Idem, ibidem, p. 155. (NA).
- [41](#) Sem calções. Em francês germanizado no original. Nome despectivo dado pelos aristocratas aos revolucionários mais ferozes, que passaram a usar calças compridas ao invés dos calções pelo joelho e meias da moda anterior. (NT).
- [42](#) Citado por H. K. Röthel, *Die Hansestädte* [As cidades da Liga Hanseática], p. 95. (NA).
- [43](#) Juventude dourada. Em francês no original. Os filhos dos ricos e abastados. (NT).
- [44](#) Citado por H. K. Röthel, *Die Hansestädte* [As cidades da Liga Hanseática], p. 327. (NA).
- [45](#) Citado do *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], 1912-1944, Volume referente a 1932, p. 218. (NA).
- [46](#) Entreato teatral. Em italiano no original. Aqui como um breve intervalo entre duas fases. (NT).
- [47](#) Heinrich Heine, *Schriften I* [Prosa], p. 515. (NA).
- [48](#) Heinrich Heine, *Schriften I* [Prosa], p. 516. (NA).
- [49](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher: *Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 109. (NA).
- [50](#) Citado por B. Studt e H. Olsen, *Hamburg*, p. 253. (NA).
- [51](#) Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781, ensaísta, poeta e dramaturgo alemão, propôs uma nova estética teatral em contraposição à rigidez do classicismo francês. (NT).
- [52](#) G. T. Lessing, *Werke* [Obras Completas], volume 4, p. 233. (NA).
- [53](#) G. T. Lessing, *Werke* [Obras Completas], volume 4, p. 257. (NA).
- [54](#) Citado por F. Kopitzsche, *Lessing und Hamburg* [Lessing e Hamburgo], p. 60. (NA).
- [55](#) Citado por B. Studt e H. Olsen, *Hamburg*, p. 153. (NA).
- [56](#) Citado por H. K. Röthel, *Die Hansestädte* [As cidades da Liga Hanseática], p. 314. (NA).
- [57](#) Idem, ibidem. (NA).
- [58](#) Citado por B. Studt e H. Olsen, *Hamburg*, p. 151. (NA).
- [59](#) Idem, ibidem, p. 151. (NA).
- [60](#) Citado por H. K. Röthel, *Die Hansestädte* [As cidades da Liga Hanseática], p. 325. (NA).
- [61](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, Tomo IV, pp. 1966ss., Reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). Volume IV, Parte II, *Letzte Manuskripte, Gracians Handorakel* [Últimos

Manuscritos: O Oráculo Portátil do (Filósofo Espanhol) Graciano, p. 121. (NA).

[62](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 648. (NA).

[63](#) Idem, ibidem, p. 649. (NA).

[64](#) Idem, ibidem, p. 649. (NA).

[65](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher em três volumes incluídos nas Obras Completas publicadas por Paul Deussen, München (Munique), a partir de 1929: *Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 19. (NA).

[66](#) Arthur Schopenhauer, *Reise Tagebücher aus den Jahre 1803 bis 1804* [Diários de Viagem dos anos 1803 a 1804], publicado por Charlotte von Gwinner, Leipzig, 1923, p. 95. (NA).

[67](#) A. Tocqueville, citado por K. Pisa, *Schopenhauer*, p. 81. (NA).

[68](#) Idem, ibidem. (NA).

[69](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 649. (NA).

[70](#) Idem, ibidem. (NA).

[71](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher em três volumes incluídos nas Obras Completas publicadas por Paul Deussen, München (Munique), a partir de 1929: *Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 5. (NA).

[72](#) Citado no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], 1912-1944, depois *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, volume correspondente a 1971, p. 84. (NA).

[73](#) Idem, ibidem. (NA).

[74](#) Idem, publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, 1970, p. 32. (NA).

[75](#) Idem, idem, p. 33. (NA).

[76](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 649. (NA).

[77](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada]: *Erster Band* [Primeiro Volume], anos 1799-1849, p. 3. (NA).

[78](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, p. 649. (NA).

[79](#) Citado no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], 1912-1944, depois *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, edição do ano de 1968, p. 102. (NA).

[80](#) Idem, ibidem. (NA).

[81](#) Idem, ibidem, p. 103. (NA).

[82](#) Idem, ibidem. (NA).

[83](#) Idem, ibidem, p. 104. (NA).

[84](#) Idem, ibidem, p. 108. (NA).

[85](#) Idem, ibidem, p. 103. (NA).

[86](#) Idem, ibidem, p. 105. (NA).

[87](#) Idem, ibidem. (NA).

[88](#) Na época era corrente entre os intelectuais românticos referir-se às pessoas sem inteligência ou imaginação artística, vulgares ou meramente convencionais como “filisteus”, em alusão aos inimigos bíblicos dos judeus. (NT).

TERCEIRO CAPÍTULO

*A Difícil Escolha: o Mundo ou os Livros? A longa Viagem pela
Europa como uma Espécie de Pacto com o Diabo: A Segunda
Leitura no Livro da Vida e a Subsequente Condenação.
As Experiências nas Montanhas e a Queda para o Escritório.
“Quem Pode Erguer-se
Sobre as Montanhas e Depois Calar-se?”*

Na época em que Arthur Schopenhauer frequentava o Instituto Runge, brigava e se divertia com seus colegas de classe, comportava-se como um deles e ia aos bailes semanais e aos eventuais bailes à fantasia, enquanto sua mãe mantinha uma intensa vida social e seu pai se dedicava a seus negócios, ao mesmo tempo que observava o clima político de Hamburgo. O povo da cidade subestimava o perigo que corria, porque se acreditava protegido, como o fora anteriormente, por sua política de neutralidade. De fato, os hamburgueses manifestavam tanta confiança em seu futuro que, num gesto demonstrativo de seu amor pela paz, mandaram derrubar as muralhas externas e construir no espaço resultante um jardim artístico, transformando as muralhas interiores em passeios públicos ornamentados por canteiros de flores.

Hamburgo acreditava no equilíbrio das forças. Mas o velho poder garantidor de sua independência, a nação múltipla que constituía o Santo Império Romano-Germânico, cuja sede era Viena, a capital austríaca, era agora somente uma sombra do que fora e não lhe dava mais qualquer garantia contra a cobiçosa Prússia. Era então somente a França que mantinha em xeque as pretensões prussianas. E a não menos ambiciosa França napoleônica só era contida pela Inglaterra. Mas a Inglaterra, assim se acreditava em Hamburgo, jamais permitiria que esta poderosa cidade hanseática, seu importante parceiro comercial, perdesse sua liberdade. Naturalmente, era preciso parlamentar, enviar delegações em todas as direções para manifestar amizade e cordialidade tanto aos governantes de

Paris, como às autoridades de Berlim e a seus aliados de Londres. E os negócios corriam bem nessa época — mais um motivo para que a cidade permanecesse em segurança. Principalmente valia a antiga e tradicional amizade com a Inglaterra. Os hamburgueses se consideravam estudantes aplicados da democracia moderada dos ingleses e do “*way of life*”, a maneira de viver inglesa. Entre a burguesia hamburguesa dominavam as modas de vestir inglesas; havia até mesmo se generalizado o costume de tomar chá no meio da tarde, se bem que não fosse exatamente o cerimonioso “chá das cinco” servido na ilha. Era em Hamburgo que a literatura inglesa tomava pé no continente pela primeira vez. O romance *Tristram Shandy* de Laurence Sterne foi lançado inicialmente em Hamburgo. Também o caminho triunfante dos romances edificantes de Richardson começara ali. O côsul inglês era o mais importante protetor da Ópera de Hamburgo e seu principal adversário neste sentido, o inimigo jurado dessa casa de divertimentos mundanos, o “*Moralische Wochenblatt*” [Semanário Moral] era por sua vez inspirado no jornal publicado na Inglaterra sob o nome pouco inglês de *Moral-Journaille*; outras instituições inglesas em Hamburgo eram os guarda-chuvas e os “*Börsenhelme*”, como eram chamadas as cartolas que começavam a se achar em voga na Inglaterra.

A anglomania era tão difundida por ali que Herder⁸⁹, em uma visita à cidade, teve a impressão “de que eles (os moradores de Hamburgo), depois de Deus nosso Senhor, não conheciam nenhuma maneira de ser mais generosa que a de um lorde inglês, nenhuma criatura mais graciosa que uma dama inglesa e nenhum anjo tão adorável quando uma jovem inglesa⁹⁰.”

Deste modo, quando o Almirante Nelson e Lady Hamilton fizeram uma curta escala no porto da cidade hanseática, os hamburgueses a encararam como a visita de um casal de deuses. O jornal “*Altonaische Mercurius*” [O Mercúrio de Altona, bairro ocidental da cidade], em sua edição de 23 de outubro de 1800 anunciou: “Ontem, o famoso Lord Nelson com o Embaixador Hamilton e sua esposa [...] estiveram aqui. De noite, Lord Nelson visitou a nossa Casa de Espetáculos francesa e foi saudado por uma animada salva de palmas do público presente⁹¹.” Estes aplausos são espantosos, porque o lobo do mar inglês, que já perdera em combate tanto o braço como o olho direito, voltava justamente de Nápoles, onde pouco antes se havia portado de uma forma que não era exatamente honrada. Ele havia

defendido o palácio do Rei de Nápoles contra uma insurreição republicana, ocasião em que se portara com perfídia e crueldade para com os rebeldes. Depois de conceder um salvo-conduto aos chefes dos republicanos, ele mandara enforcá-los na verga do mastro principal de sua nau capitânia — o que não era nenhuma recomendação em uma cidade como Hamburgo, tão orgulhosa de suas próprias tradições republicanas. Também a situação de Lady Hamilton era um tanto melindrosa, porque ela começara a vida como copeira e conseguira ascender, por meio de sua beleza e astúcia, até ser recebida em uma das mais altas famílias da nobreza da Inglaterra e agora era ao mesmo tempo a esposa do Embaixador Hamilton e amante do Almirante, a quem daria uma filha no ano seguinte. Na sociedade hamburguesa, que em geral mantinha costumes austeros, tampouco isto causou escândalo, porque o crédito inglês pesava muito mais. A própria Johanna Schopenhauer esqueceu-se temporariamente de suas lealdades republicanas e observou com orgulho a oportunidade que tivera de travar conhecimento com o ilustre casal; e o velho Klopstock — que não fazia muito tempo compusera cânticos à liberdade francesa — permitiu-se escrever uma ode à bela Lady Hamilton e a seu amante marcado pelas guerras: denominou seu poema “*Die Unschuldigen*” [Os Inocentes]. Os jornais de Hamburgo publicaram a poesia completa em suas primeiras páginas.

A calma política gozada por Hamburgo nessa época terminou em 1801 pela invasão das tropas dinamarquesas. A Dinamarca agia em sua condição de aliada da França. Foi proclamado oficialmente que havia agido deste modo para proteger as costas do Mar do Norte contra uma possível ocupação inglesa, mas na realidade a Dinamarca queria aproveitar-se da situação internacional para tomar posse da rica cidade, por cujo território vinha travando uma guerra intermitente e inútil havia um século, desta vez com a digna garantia da conveniente política francesa da Nova Ordem europeia. Contudo, a confiança de Hamburgo no equilíbrio dos poderes europeus mais uma vez se comprovou. A Prússia assumiu uma posição ameaçadora contra a Dinamarca, mas a Inglaterra a advertiu ainda mais severamente. O Almirante Nelson aparentemente agradeceu a cordial hospitalidade recebida na cidade: com seu bombardeio de Copenhague ele pôs fim à curta ocupação dinamarquesa de Hamburgo.

Todavia, quando a paz foi novamente restaurada, permaneceu sob ameaça. Isto se tornou rapidamente perceptível para todos. O transporte de

mercadorias visivelmente diminuiu e muitas das empresas comerciais menos prósperas tiveram de fechar. O tempo da conjuntura favorável tinha acabado e começou uma concorrência feroz entre as firmas para garantir sua sobrevivência. O comerciante que não quisesse ir à falência precisava manter-se alerta dia e noite em seu escritório, a fim de não perder qualquer oportunidade e salvar-se a tempo de possíveis prejuízos. Não obstante, Heinrich Floris Schopenhauer planejou em vez disso uma grande viagem de turismo através da Europa. Sabemos muito pouco a respeito de sua disposição de ânimo, mas podemos discernir o seguinte desses planos de viagem: Heinrich Floris Schopenhauer não estava mais devotado de corpo e alma a seus negócios e, à medida em que ia ficando mais velho, acreditava que deveria proporcionar alguma diversão à sua esposa vinte anos mais moça, a fim de poder conservá-la.

Heinrich Floris Schopenhauer também se preocupava com seu filho Arthur. Ele já começava a importuná-lo com seu desejo de trocar de estabelecimento de ensino, pois queria deixar a escola particular em que era preparado exclusivamente para o comércio e matricular-se na escola pública, onde eram ministrados conhecimentos de caráter mais geral, sobretudo na área clássica. Isto significava simplesmente que ele não queria tornar-se um negociante, que desejava quebrar uma tradição mantida na família havia gerações, o que para ele era um pesadelo. Ele não queria aprender somente o necessário para passar a vida socado em um “*Comptoire*” [escritório comercial]. O que uma tal aprendizagem comercial significava então podemos saber através da leitura do “contrato de aprendizagem” de seu amigo de infância Lorenz Meyer, que este copiara cuidadosamente e depois afixara entre as páginas de seu diário. De acordo com aquele, Meyer deveria permanecer na firma durante sete anos como “aprendiz” e mais três como “escriturário”. Ele deveria morar na casa de seu patrão, não poderia “permanecer na rua de noite, deveria prestar a seu patrão respeito, obediência, demonstrar-se proveitoso para ele tanto quanto as possibilidades o permitissem e não procurar nenhuma atividade em proveito próprio que não trouxesse lucro a seu mentor²².” Somente depois dos primeiros sete anos do aprendizado o funcionário passaria a receber ordenado. Enquanto isso, deveria apresentar-se decentemente trajado, mas suas despesas de vestuário correriam por conta de seus pais, ao passo que o empregador era responsável por seu alojamento e alimentação. No caso de

quebra de contrato por parte do aprendiz, seus pais deveriam pagar uma compensação em dinheiro como multa, dependendo do período passado na aprendizagem.

Semelhante seria o destino de Arthur se ele, conforme o desejo de seu pai, ao terminar seus estudos no Instituto Runge, quando completaria quinze anos de idade, ingressasse como aprendiz na firma do conhecido magnata e senador da república hamburguesa Martin Johann Jenisch. Entre os alunos da classe mais adiantada do Instituto Runge — todos rapazes destinados a seguir a carreira comercial — era costumeira a rebelião contra a perspectiva de serem “escravos das galeras”. Também o outro amigo de escola de Arthur, Karl Godeffroy, considerava a Aprendizagem como uma “tortura” que o aguardava e sobre a qual era melhor nem pensar. Mas a resistência de Arthur era diferente, muito mais enérgica, porque ele sabia o que queria: tornar-se um erudito, aprender latim, grego, literatura, filosofia; as ciências, de que já tivera algumas noções, irritavam-no. Também Runge, um homem de grande sensibilidade pedagógica, apoiou os desejos do rapaz e procurou inclinar a vontade de seu pai neste sentido. Na escola, Arthur se destacava por sua aplicação aos estudos e em casa vasculhava a biblioteca de seu pai em busca dos livros que mais satisfizessem sua sede de saber. Também deu um jeito de buscar um tesouro escondido em um armário trancado. Era nele que seu pai escondia seus romances galantes, por exemplo, *As Aventuras Amorosas do Chevalier de Faublas*, uma obra em seis volumes e encadernada em couro marroquim, da autoria de Jean-Baptiste Louvet de Couvray. Arthur devorava estas fantasias eivadas de cópulas alegres descritas ao gosto rococó em seu leito todas as noites, até que seu pai o surpreendeu. Contudo, ele logo descobriu e passou a confiar também na literatura menos pecaminosa, mas bem mais profunda surgida da pena dos grandes mestres franceses Rousseau e Voltaire. Ele lia praticamente tudo que caía em suas mãos, mas acima de tudo, naturalmente, obras sobre as belas-artes, como eram referidas a poesia e os romances. Até mesmo sua mãe, que de forma alguma era desfavorável às belas-artes, advertia-o sobre os excessos: “Finalmente, eu gostaria,” escreveu-lhe em 4 de agosto de 1803, durante sua grande viagem, enquanto se achava na Escócia, ao passo que Arthur se demorara durante algumas semanas em Wimbledon, perto de Londres, “que você parasse de ler apenas poetas o tempo todo e em especial que dedicasse apenas algumas horas por dia a ler suas páginas. [...] Seria um resultado insuportável que você desde já

desperdiçasse todo o seu tempo com a arte. Você tem agora somente quinze anos de idade. Contudo, já leu e estudou todos os melhores poetas alemães e franceses e agora já se familiarizou com uma boa parte dos poetas ingleses⁹³.”

O pai de Arthur não estava em absoluto conformado com os desejos de seu filho. Contudo, é digno de nota que, já no ano de 1802, ele pareça ter capitulado, pelo menos em parte. Nesse ano, ele começou a negociar com o capítulo da catedral a compra para seu filho de uma “prebenda”, uma ocupação rendosa e sem muito trabalho dentro da diocese. “Em razão de seu amor paterno,” escreveu mais tarde Arthur em seu currículo para admissão acadêmica, “meu bem-estar se achava acima de tudo em seu coração e, de acordo com sua maneira de pensar, a erudição e a pobreza estavam inseparavelmente interligadas e assim ele acreditava ter um dever inadiável de cuidar de antemão para que este perigo ameaçador fosse evitado. Ele determinou, portanto, que eu deveria tornar-me uns dos cônegos da Catedral de Hamburgo e iniciou-me nessa carreira, exigindo-me porém a condição de que eu deveria começar logo a preparar-me para essa função⁹⁴.”

Dessa forma, o pai transigira, de fato aparentemente desistira da realização de seus próprios planos para o futuro de seu filho. A longa tradição da família seria, deste modo, interrompida. Ele não teria qualquer sucessor para seus negócios. Ele perderia o futuro que havia planejado em favor da satisfação dos desejos do filho. A disposição de assumir toda a responsabilidade para tornar possível essa carreira é uma prova de sua resignação — uma resignação que também foi marcada pelo afrouxamento de seus compromissos comerciais; naqueles tempos difíceis em que deveria dar o máximo de atenção a seus empreendimentos comerciais, ele se dispôs, bem ao contrário, a deixar seus negócios nas mãos de funcionários de confiança e empreender uma longa viagem.

As negociações com a diretoria da catedral não chegaram a termo. O preço de compra da posição de cônego era muito alto, aproximadamente 20.000 táleres reais, talvez alto demais para as posses dos Schopenhauers. Já estava igualmente em tempo de começarem a se preocupar com o futuro de Adele.

Os pais haviam decidido originalmente fazer a sua longa viagem em 1802. Eles a adiaram, porque a época estava bastante atribulada. Esperaram até que houvesse um armistício que lhes proporcionasse um período mais pacífico. Em março de 1802, haviam decidido visitar a Inglaterra e a França, mas a data

para a viagem foi estabelecida somente em caráter provisório. Enquanto isso, as coisas pareceram modificar-se de forma favorável para Hamburgo. No encerramento das negociações diplomáticas com a deputação alemã, em fevereiro de 1803, a França garantira a liberdade das cidades hanseáticas. Mas naquela época, quem de fato confiasse nesse tipo de garantia teria de ser bastante ingênuo. Heinrich Floris Schopenhauer podia ser qualquer coisa, menos ingênuo, mas a essa altura o que ele queria mesmo era sair da cidade e pôr-se a caminho; Johanna insistia e ele mesmo queria livrar-se por algum tempo do peso dos negócios. Deste modo, a data da viagem foi marcada para o começo de maio de 1803. Poucos dias mais tarde, rebentou a guerra novamente, desta vez com consequências catastróficas para as cidades hanseáticas.

A decisão sobre os futuros interesses de Arthur ainda não havia chegado a uma conclusão definitiva. Então seu pai teve uma ideia assustadoramente lógica. Ele resolveu transferir ao filho a responsabilidade pela aventura da liberdade concedendo-lhe uma espécie de emancipação. Ele encenou uma encruzilhada, dando a Arthur a escolha entre duas carreiras. Ou Arthur permanecia em Hamburgo para se matricular no ginásio de humanidades e estudar as disciplinas clássicas, ou então — poderia acompanhar seus pais em uma viagem de recreio com a duração de vários anos, mas ao retornar, deveria submeter-se ao Aprendizado comercial na firma do magnata dos negócios Jenisch.

Foi seu pai que coagiu Arthur a ingressar na escola do existencialismo decisório, através desta alternativa de “ou isto, ou aquilo”. Arthur foi colocado em uma posição na qual seria obrigado a “projetar” seu próprio futuro. Ele acreditava saber o que queria, mas era agora forçado a escolher de uma vez por todas. Para tomar sua decisão, ele precisava primeiro discernir o que ele desejava que fosse verdadeiro e o que realmente o era. Dentro desta situação que lhe era apresentada, ele não sabia de fato o que o fosse. De cada vez que ele se sentia à vontade com uma das escolhas, sua imaginação queria ardentemente a outra. É mais fácil responsabilizar um outro por nossas falhas ou por alguma decisão para a qual não bastam nossas próprias forças. A liberdade nos coloca em confronto com as escolhas e com nosso ser interior. Quando escolhemos alguma coisa, também devemos assumir a responsabilidade por essa decisão. Feita a escolha, não podemos mais escapar dela. Depois da escolha, depois de saber o que decidimos, é que ficamos

sabendo quem de fato nós somos.

Cada escolha toma uma possibilidade e abandona a outra. Mais precisamente, a tomada de uma decisão significa encerrar um universo inteiro de possibilidades. Todo “Sim” está também encaixado à firme negação de seu oposto e assim nos assevera o conhecimento de nós mesmos. “Deste modo”, nos ensina mais tarde Arthur Schopenhauer em sua *“Metaphysik der Sitten”* [A metafísica dos costumes], “é que sempre determinamos nosso caminho físico sobre a Terra como apenas uma linha e nunca como um plano; assim devemos, através da vida, se quisermos agarrar firmemente e possuir alguma coisa, deixar de lado, à direita e à esquerda do caminho, inumeráveis outras coisas e renunciar a todas elas. Se não pudermos nos resolver, mas quisermos pegar tudo que nos chama a atenção de passagem, como uma criança em uma quermesse, será o mesmo que tentarmos transformar a linha de nosso caminho em um plano: ficaremos a correr em zigue-zague, perseguindo aqui um vaga-lume, ali um fogo-fátuo ilusório e permanecendo sem nada. Quem deseja ser tudo, acaba não sendo nada. Quem tudo quer, tudo perde⁹⁵.”

Uma vez que Arthur somente podia escolher uma coisa para desistir dolorosamente da outra, segundo a terrível alternativa proposta por seu pai, sabendo que dedicar-se à senda da erudição significaria renunciar à longa viagem de turismo, acabou por decidir-se a vender seu futuro à carreira de comerciante.

Contudo, o pai tinha feito muito mais por meio deste arranjo do que ligar um prêmio a uma possível decisão. Por meio dele — sem deixar que seu alcance fosse plenamente percebido — ele encenara um jogo sobre o significado do valor das coisas, para deixar em Arthur um modelo que jamais pudesse ser apagado. Aquela situação de escolha que criara fez o rapaz entender de uma vez por todas que tornar-se um erudito significaria renunciar aos prazeres. Quem deseja aprender, deve saber sublimar. Quem quiser viajar só com a cabeça, deverá deixar o corpo em casa: quem quer viajar fisicamente, deve esquecer as viagens intelectuais. A felicidade futura da erudição seria comprada com a infelicidade da renúncia aos prazeres materiais. Quem deseja prender-se às coisas do mundo da erudição, deve também possuir o vigor necessário para a renúncia ao mundo concreto. Mas também é possível deixar que outros cultivem as coisas do intelecto, enquanto se participa de um passeio de tipo bem diferente, mas cujos resultados são

bem mais garantidos.

Aqui também está incluído o inverso: quem não consegue renunciar ao prazer de uma longa viagem, quem não foi feito para uma renúncia que não pode adiar, tampouco possui a energia necessária para se dedicar ao sublime gozo do conhecimento. Quem pode apenas segurar o que se acha a seu alcance e aproveitar as oportunidades oferecidas pelas circunstâncias do presente, tem plenas condições de se tornar um bom comerciante, mas não poderá ser um erudito. Poder conhecer o mundo material significa repudiar o conhecimento do mundo espiritual. Desenvolver os conhecimentos da mente significa renunciar ao conhecimento do mundo material. O mais apavorante foi que o pai determinara claramente quais eram as duas formas da mobilidade — a da cabeça e a do corpo — uma das quais deveria ser estraçalhada por meio da alternativa da exclusão. Ele encenara este jogo sobre o significado dos valores — porque não era nada mais do que isso — realmente sem indicar qual seria o seu alcance. Mas como em todos os jogos, quando a brincadeira terminasse, ela terminaria por um drama de vencedores e vencidos.

Caso Arthur tivesse se decidido *contra* a viagem, ele não o teria feito *a favor* da erudição ou do conhecimento, mas se teria tornado, em vez disso, um recluso e um sedentário. Não obstante, quando ele escolheu *fazer* a viagem, isto representou envergonhar a si mesmo por sua rebeldia — esta era a parte mais diabólica da situação em que fora lançado: porque ele deve ter percebido, entre as alternativas que o pai lhe oferecera, que a aceitação da viagem seria equivalente à traição de suas ambições. Nem sequer ele conseguiria dissimular de si mesmo que as estava traindo porque o desejo de conhecimento ainda não era forte o bastante dentro de si para que sua atração tivesse força suficiente para desviar-lhe a escolha em favor de uma vida de intelectual. Ele teria o prazer da viagem, mas envergonharia sua autoestima. Mais ainda: ele passaria a viagem inteira com a sensação de que tinha vendido sua alma em troca da descoberta do mundo. De forma ainda mais clara: ele faria a viagem com botas de sete léguas, sabendo o tempo todo que no final dela o aguardava o diabo — na forma do magnata Jenisch de Hamburgo.

Internamente, o resultado secreto deste drama não pode em absoluto ser superestimado. O desgosto de Schopenhauer pela história — que o separou radicalmente de todos os demais filósofos de seu tempo — tem aqui as suas raízes. Seu pacto com o demônio transformou o futuro em infelicidade, em

ameaça, em um abismo escuro que o aguardava. Quem pensa historicamente deve manifestar ou, pelo menos, mostrar secretamente a si mesmo alguma expectativa com relação ao futuro. Não existe pensamento histórico sem a promessa do futuro. Mas sua viagem através da Europa significou uma corrida em direção a seu futuro aprisionamento. A esfera giraria durante algum tempo ao redor da roleta — mas terminaria por cair no buraco predeterminado, não pela sorte cega, mas por seu pai.

Mas a curiosidade teórica de Arthur era maior do que todas as traições. Por sorte também é provável que não se tenha de acabar por fugir de si mesmo; sem dúvida, a vida nos demonstra que sempre é possível tomar outros atalhos mais seguros, diferentes daquele em que se morre antes de chegar ao destino. “Todas as pessoas,” escreveu Schopenhauer, em *A Metafísica dos Costumes*, “sempre passam por experiências malogradas de toda espécie, através das quais cometem violências contra seu próprio caráter; porém mais cedo ou mais tarde, aquelas são dominadas e forçadas a ceder a este⁹⁶.”

Arthur “cometeria uma violência” contra sua curiosidade teórica mediante seu futuro Aprendizado comercial; mas ele não deixou que isto o influenciasse. De fato, ele a levou consigo durante a viagem, como sua companheira secreta.

De que natureza era esta curiosidade teórica?

Ela não pretendia abarcar o mundo, era de caráter bem mais reservado. Ela não queria se misturar com aquilo que tocasse, desejava conservá-lo afastado. Tratava-se de uma curiosidade de separação, não de unificação, o usufruto do individual e não o gozo do universal. Era uma metafísica secreta do separatismo, elaborada desde a juventude — constituída pelas cicatrizes dos ferimentos causados em uma criança que não foi amada o suficiente. Contudo, em seu caso pelo menos, eram ferimentos controlados pelo orgulho. Este orgulho também fazia parte do quinhão que recebeu por herança. Ele o herdara do pai e foi entranhado nele pelo meio social em que se criara. Arthur possuía um sentido da verticalidade profundamente entranhado. Foi este que o catapultou sempre para o alto. Apenas lhe permitia enxergar o horizontal segundo a perspectiva de um pássaro. Deste modo, durante toda a sua vida, Arthur mostrou inclinação por escalar montanhas, preferencialmente durante a alvorada. O nascer do sol nas alturas era para ele uma visão transitória do êxtase. Isto já consta do relato de seu diário de

viagem. Lá embaixo, tudo ainda estava imerso na escuridão, o povo dormia, enquanto ele — ele já contemplava o sol, em uma entrevista íntima com o astro rei, que não poderia ser percebida pelos que ficaram no vale. Foi ali, olhando das alturas, que ele finalmente sentiu o desejo do universal e dele se assenhoreou por vez primeira. Ele se tornou Dionísio, o senhor da Natureza, que permanece no alto, enquanto contemplava complacentemente o que se estendia lá embaixo.

De cima para baixo — ou pelo menos, conservando a devida distância, Arthur Schopenhauer podia aquecer-se através do ar transparente como vidro do começo da manhã no alto das montanhas, cujos contornos aguçados se fundiam a seus sentidos. Sua linguagem também é assim. Ela não flui, mas caminha, um passo poderoso atrás do outro, clara, determinada, mas pouco lisonjeira. Ela conserva seu distanciamento. E era assim também que ele se comportava: quem nada ama, não precisa tocar em nada. É protegido pelo frio e pela clareza dos contornos. Desde menino ele tinha uma qualidade intocável, uma inatingibilidade que já era percebida por seus amigos de escola, que muitas vezes se queixaram a respeito. Também sua mãe cada vez mais o admoestava a respeito disso: ele deveria se misturar de forma mais cordial com as pessoas. “Ainda que eu atribua muito pouco valor à rigidez cerimoniosa [...] da etiqueta social,” escreveu-lhe quando completou quinze anos, “por meio dela eu não somente sou poupada de enfrentar a aspereza do caráter e das ações das pessoas, como tampouco preciso lamentar os efeitos que sejam causados por mim mesma. [...] Mas você não tem qualquer talento para esta habilidade social⁹⁷.” Também seu pai, em sua última carta, datada de 20 de novembro de 1804, admoestou o filho: “Eu gostaria que aprendesses a te tornares mais aceitável para com as pessoas⁹⁸.”

Porém, Arthur não queria aprender nada disso. Sua curiosidade teórica era seu próprio órgão de afastamento. A repercussão de cada gesto com que mantinha o mundo à distância, o trazia mais para perto de si mesmo. Esta arte do amor a si mesmo deve transformar-se em uma inimizade para com o universal, através de uma obscura fonte original. Veremos a seguir como ele conseguiu sobreviver a tudo isso sem se empedernir, de fato, vindo a tornar-se um gênio da filosofia.

O rapaz que seguia na carruagem, enquanto isso, era acompanhado por uma curiosidade que não tinha absolutamente nada de benévola. Ele via com

detalhes tudo o que se passava à sua volta, observava os acontecimentos com exatidão, mas não se deixava subjugar por nada. Ele recolhia argumentos e provas; através da experiência que ele buscava e obtinha, iria claramente elaborar um procedimento — uma atitude contrária ao mundo que percorria; não esqueçamos nunca que o mundo inteiro lhe aparecia sob o foco de um porvir que o acabaria por encarcerar; ele já se sentia encerrado em sua futura prisão.

Naturalmente, por ocasião desta viagem, Arthur se achava justamente na idade de atravessar a profunda melancolia da puberdade. Mas esta melancolia mergulhada na observação sóbria não tinha precedentes. Arthur viajava nos rastros do “*Candide*” de Voltaire, para quem o mundo igualmente parecia um lugar em que não se deveria habitar. Arthur já havia encontrado esse romance em um dos armários da biblioteca de seu pai.

Mais tarde, Arthur Schopenhauer resumiria esta viagem por meio de uma metáfora altamente adequada. Ele se compararia com Buda, de acordo com sua obra, “*Cholerabuch*” [O Livro do Cólera], publicado em 1832, nos seguintes termos: “Quando eu tinha dezessete anos, sem ter ainda completado minha educação, eu me sentia tão esmagado pela *Tristeza da Vida* como Buda em sua juventude, como se fosse uma verdadeira doença. Só enxergava a meu redor a velhice, a dor e a morte. A verdade que me falava alta e claramente do mundo que me rodeava, impelia-me de forma irresistível como um desses dogmas pregados pelos judeus, cujo significado para mim era o de que o mundo não poderia de forma alguma ser o resultado de um caráter benevolente, mas bem ao contrário, a obra de algum demônio, como a recriação de sua própria existência, para divertir-se com esta visão ampliada de seu próprio tormento expandindo-se ao redor de si⁹⁹.” Em seu Currículo, a viagem foi caracterizada com um esforço de autoestilização bem menor. Aqui encontramos: “Assim foi que realmente, nos anos em que a masculinidade desperta, em que a alma masculina recebe a maioria das impressões duradouras de todo tipo, [...] meu espírito não foi preenchido por palavras e relatos vazios sobre as coisas do mundo, como geralmente acontece, [...] de tal modo que a agudeza original do conhecimento é truncada e desbotada, porém ao contrário alimentada pela observação direta das coisas e verdadeiramente instruída por esta. [...] Alegro-me particularmente a este respeito porque, através deste processo de construção

direta das imagens, bem cedo me acostumei a não me satisfazer simplesmente com os nomes dados às coisas, mas antes busquei a reflexão e o exame das próprias coisas e através dessa observação obtive um crescente conhecimento que me permitiu separar-me da verbosidade do fluxo das palavras para que mais tarde não corresse o perigo de tomar as palavras pelas próprias coisas que designam¹⁰⁰.”

O Diário de Viagem nos dá informações exatas sobre o que Arthur pensou durante a própria viagem e não a respeito do que ele recordou após sua conclusão. Ele encheu três cadernos grossos com caligrafia cuidadosa, conforme a exigência de seu pai. Sua mãe queria também lhe dar uma certa educação literária. Ele deveria aprender a colocar em palavras tudo o que via e tudo o que vivenciava. Ele deveria exercitar a arte da avaliação, da escolha e da classificação. Em resumo: o Diário de Viagem não é nenhum diário íntimo escrito apressadamente. Arthur apenas anotava em seus cadernos o que achava poder apresentar aos olhos de seus pais. Os apontamentos já são formulados em sua forma final, não têm nada de apressurado. Sua mãe mais tarde aproveitou seu Diário de Viagem para completar suas próprias anotações ao redigir o livro de impressões de viagem que veio a publicar.

Na época, as viagens eram celebradas como experiências vitais inestimáveis. Cercadas por terras estrangeiras e seus habitantes, estas impressões pareciam outras tantas joias. Os diários de viagem que cada viajante compunha a fim de guardar uma parte de suas lembranças para o futuro, eram escrínios em que colocavam estes pequenos adornos da vida. Quem tivesse uma boa coleção deles e se deixasse levar por pretensões literárias e ainda achasse que havia motivos suficientes para orgulhar-se de sua experiência e de seus próprios conhecimentos, os levava a um editor, que imprimia de boa vontade estes testemunhos enfeitados de suas vagabundagens, porque sabia que o público, em sua maioria sedentário, os leria com prazer. A mãe de Arthur se aproximaria do usufruto da ambrosia e néctar olímpicos representados pelo sucesso literário justamente ao compor um destes relatos de viagem. Mas seu filho se encontrava ainda livre deste tipo de ambição.

* * *

Em 3 de maio de 1803, os Schopenhauers partiram, em sua própria carruagem e acompanhados por seus próprios criados. A pequena Adele,

então com seis anos de idade, foi deixada em casa de parentes, entregue aos cuidados de sua ama. O trajeto da viagem tinha sido estabelecido pormenorizadamente e com o maior cuidado. Heinrich tinha amigos por toda parte na Europa, colegas comerciantes, conhecidos e conhecidos de conhecidos, em cujas casas podiam hospedar-se — em Bremen, Amsterdam, Rotterdam, Londres, Paris, Bordéus, Zürich, Viena... E cartas de recomendação abriam outras portas e criavam novos relacionamentos. Deste modo, a viagem foi mais uma excursão através da boa sociedade europeia, cujos salões de festas também frequentaram e em que todos conheciam uns aos outros ou, pelo menos conheciam alguém que conhecia mais alguém. Eles se haviam informado de antemão sobre as coisas que valia a pena ver em cada lugar, já existiam manuais de boa qualidade nesse sentido. Em Bremen, por exemplo, sua primeira etapa, eles passaram rapidamente pelo famoso *Bleikeller* [a Adega de Chumbo], em que se maravilharam com o espetáculo macabro dos cadáveres preservados e suas peles apergaminhadas. Eles se recuperaram dessa impressão tétrica durante um espetáculo noturno no teatro local e depois aceitaram um convite para uma recepção. Na Vestfália, a carruagem dos Schopenhauers ficou presa pela primeira vez em um atoleiro profundo. O céu estava cinzento, a chuva não parava. “Uma charneca escura”, escreveu Arthur. “A comida aqui é intragável.” Os Schopenhauers recorreram a seus “fiambres”, as provisões de viagem: pastelarias francesas e vinho. As aldeias do noroeste da Alemanha eram imundas; constantemente se viam cercados por bandos de pedintes. Ao chegarem na Holanda já conseguiram respirar novamente. As ruas dos menores vilarejos eram pavimentadas com blocos de tijolos refratários. As casas eram asseadas, pintadas com capricho e adornadas. “O melhor por aqui é que tudo era muito limpo, as pessoas se portavam com tranquilidade e retribuía seus cumprimentos.” Eles passavam as noites nas hospedarias das aldeias. Uma delas foi descrita no diário de viagem: “Aqui não encontramos cantorias e alacridade, muito menos assistimos brigas ou escutamos pragas, como é comum acontecer nas hospedarias de beira de estrada em outros lugares; ao contrário, todos os clientes assentavam-se como camponeses bem-comportados e bebiam somente café. A cena inteira era tão acolhedora como essas que se veem retratadas com tanta frequência nos quadros dos pintores holandeses¹⁰¹.” A família permaneceu sentada no meio deles durante algum

tempo, depois subiu para o quarto de dormir, que era um amplo dormitório acima do salão de refeições. Arthur não conseguiu dormir e pegou sua flauta. “Nem fazia uma hora que nos havíamos retirado, quando subitamente oito camponeses subiram para nosso quarto e, sem maiores cerimônias, foram tirando as roupas e se deitaram em três camas altas que havia no dormitório, logo dormindo tranquilamente, embalados pelo som de minha flauta, que pouco depois acompanharam com seus roncos, como uma espécie de agradecimento¹⁰².” Ao chegarem em Ammersfoort, os Schopenhauers ficaram sabendo que a guerra entre a França e a Inglaterra estava outra vez em pleno andamento. Como poderiam atravessar para a Inglaterra? Os rumores diziam que a passagem de Calais a Dover através do Canal da Mancha estava interrompida. Em 11 de maio, chegaram em Amsterdam. “Amsterdam superou de longe as minhas expectativas. As ruas são muito largas e por isso as multidões não são aqui tão desagradáveis como as que se encontram tantas vezes nas grandes cidades hanseáticas. [...] As casas não parecem ser modernas, mas têm aparência de novas porque, embora todas mostrem aquelas cumeeiras pontudas em estilo antigo; elas têm essa aparência permanentemente nova, uma vez que seu revestimento externo frequentemente é lavado e pintado novamente, como acontece com tudo o mais que se vê por aqui¹⁰³.” Em uma loja de porcelanas, Arthur teve o primeiro encontro com sua santidade pessoal. Na vitrina estava exposta uma estatueta de Buda, “que fazia rir até mesmo as pessoas que estavam mais aborrecidas, quando aquela figurinha lhes parecia acenar com a cabeça enquanto sorria de forma tão amigável¹⁰⁴.” Eles visitaram a Prefeitura Velha, que serviu de inspiração para Arthur, pois foi a primeira ocasião em que se sentiu levado a refletir sobre as coisas mais elevadas. Dentro daqueles salões, as pessoas se sentiam insignificantes e diminutas. Falavam em voz baixa e respeitosa. O olhar não conseguia discernir todos os detalhes daquele luxo. Era uma obra humana em que a massa humana exagerara. O monumentalismo das estátuas de pedra contrastava com a inutilidade da trepidação da carne. Arthur parou em frente do quadro que representava um almirante holandês. “Na parte inferior do quadro tinham sido colocados os símbolos da história de sua vida — sua espada, sua taça de ouro — a comenda que ele usara e finalmente — uma bala de canhão que pusera fim à sua vida, tornando inúteis todos aqueles atributos honoríficos”¹⁰⁵.

Este laconismo cético do distanciamento, que não se deixava confundir pelos rituais do significado e que, desse modo podia parecer involuntariamente cômico aos olhos dos outros, era ativado preferencialmente em ocasiões de religiosidade. A respeito de uma cerimônia religiosa judaica que assistiu em Amsterdam, Arthur escreveu: “Enquanto o rabino, com a cabeça erguida para o alto e a boca muito aberta como se fosse a de um monstro, proferia uma prédica incompreensível e que parecia durar eternamente, a comunidade inteira falava em voz alta, como se estivessem na bolsa de cereais... Assim que o sacerdote terminou, todos eles cantaram os mesmos versos de seus hinários em hebraico e ele concluiu com nova algaravia, durante a qual dois garotinhos parados perto de mim pareciam estar gritando comigo, porque também esticavam as cabecinhas para o alto e berravam tanto que cheguei mesmo a me assustar uma vez ou duas¹⁰⁶.” Não se trata absolutamente de um antissemitismo malicioso, porque Arthur tratou os cantos das congregações protestantes, a que sua família estava ligada, com a mesma falta de respeito. Ele relatou a visita a uma igreja luterana “em que o canto estridente da multidão nos deixou com dores de ouvido e aqueles indivíduos de boca escancarada perto de mim pareciam tanto com bodes balindo pelo focinho, que várias vezes quase me fizeram soltar uma gargalhada¹⁰⁷.” Estas eram observações provocadas pela ironia superafiada de um observador que não tomava parte em nada. Esta arte de manter os olhos abertos e não se deixar envolver comprova-se também pelos seus comentários a respeito das assim chamadas “pessoas de respeito”.

Ele descreve com a exatidão de um balanço comercial equilibrado as ocasiões desta viagem em que haviam planejado ocasiões para avistar alguns dos poderosos do mundo; seu programa de viagem também incluía uma minuciosa inspeção das oficinas em que se elaborava a história universal ou, pelo menos, a europeia. Em Londres, os Schopenhauers obtiveram acesso à sala de recepção do palácio real. Aqui eles contemplam o que Arthur descreve como sendo a “Anticâmara” real, em que encontravam reunidas em algum tipo de cerimonial as damas da alta aristocracia do reino. Arthur escreveu em seu caderno: “Pareciam camponesas fantasiadas¹⁰⁸.” No jardim do palácio de Windsor tiveram oportunidade de ver o casal real durante um passeio pelas alamedas. Os dois tombaram sob o sarcasmo habitual: “O Rei é um velhote bastante simpático. A Rainha é feia e sem educação¹⁰⁹.” Em Viena, ele

enxergou o casal imperial austríaco enquanto saíam para um passeio de caleça e eles tampouco escaparam à sua finura: “O Imperador empurrou a Imperatriz para dentro e sentou-se a seu lado para guiar pessoalmente os cavalos. Os dois estavam vestidos muito modestamente. Ele é um homem magro com um rosto espantosamente estúpido, que ficaria muito melhor em um alfaiate que em um imperador. Ela não é bonita, mas parece bem mais esperta¹¹⁰.”

Já ao encontrarem Napoleão em Paris, a coisa mudou. Arthur não conseguiu permanecer frio e distante. Ele assistiu à sua chegada no “*Théâtre des Français*”. A plateia aplaudia freneticamente, Napoleão fez uma leve curvatura em assentimento e tomou o lugar que lhe era reservado. Arthur não conseguiu mais olhar para o palco durante toda a representação. Ficou contemplando o demoníaco ator principal do teatro bélico contemporâneo que se assentara em um canto escuro de seu camarote. “Ele estava usando um uniforme bastante simples¹¹¹.” Mais tarde, ele teve ocasião de observar Napoleão outra vez durante um desfile militar. “Era uma visão senhoril. A pessoa do Cônsul se destacava perfeitamente bem, embora ele estivesse longe demais para que fosse possível perceber a expressão de seu rosto. Ele montava um garboso cavalo branco e a seu lado cavalgava sempre o seu fiel servo mameluco que trouxera com ele do Egito¹¹².”

Contudo, Schopenhauer mantinha seu ceticismo mesmo em relação ao herói que estava dirigindo a história mundial. De certo modo, o seu olhar o despiu, como o imperador da fábula. Ele se indagava: “o que restará no futuro de seu presente ameaçador? Um campo de escombros e depois tudo se desmanchará”. O que permanecia, assim ele pensava, eram apenas as consequências do que fora semeado pelas obras dos grandes espíritos. A pinacoteca da grande galeria da Abadia de Westminster o conduziu a refletir: “Os reis deixam aqui suas coroas e cetros, os heróis abandonam suas armas, [...] mas os grandes gênios que estiveram submetidos a eles, que orgulhosamente apenas contemplaram com um olhar casual, os grandes pensadores que não se importavam com as coisas externas, levaram consigo sua grandeza para o Além, foram *eles* que levaram consigo tudo quanto tinham¹¹³.”

Contudo, no momento presente, os “Reis” e os “Heróis” preparavam infortúnios bastante consideráveis. Quando os Schopenhauers chegaram a

Calais, no dia 24 de maio de 1803, a guerra renovada quase tornara impossível sua travessia para a Inglaterra. Eles conseguiram alcançar o último navio que chegou a cruzar o Canal da Mancha. Outros viajantes tiveram menos sorte. Arthur relatou: “Os tripulantes de três botes remavam com toda a força em direção a nós. Estavam trazendo os passageiros de um navio francês que não tinha podido zarpar, porque enquanto nós mesmos partíamos, a notícia da nova guerra chegara a Calais e as autoridades os impediram. Estes infelizes passageiros nem sequer haviam conseguido trazer as suas bagagens e as mulheres e crianças tiveram de trepar pelas escadas de corda que pendiam da amurada de nosso navio sempre oscilante, cheias de medo e com muita dificuldade; eu vi como cada um deles teve de pagar dois guinéus aos marinheiros que haviam remado vigorosamente para trazê-los até aqui e depois ainda tiveram de pagar a passagem também em nosso barco e suspeitei que já tinham pago anteriormente a passagem em seu navio francês, sem que esta lhes tivesse sido reembolsada¹¹⁴.”

Depois de desembarcarem sem dificuldades, próximo aos famosos rochedos de Dover, o porto de entrada na Inglaterra, a próxima etapa de sua viagem era Londres, naturalmente. Os europeus continentais que estavam se aproximando de Londres no meio da noite pensaram imediatamente que haviam chegado durante uma grande comemoração. Desde longe a cidade resplandecia, parecendo estar mergulhada em um mar de luzes. Rapidamente Arthur descobriu que, nessa época do ano, quando se espalhava o nevoeiro, a iluminação das ruas permanecia acesa dia e noite. Mas apesar das luzes de tantos lâmpões pendurados do alto dos postes, era preciso ter cuidado com os ladrões. No meio da multidão fervilhavam os batedores de carteiras. Na *City*, o centro comercial, pulsava uma vida agitada, a impressão que se tinha era a de que “uma revolução tremendamente perigosa colocara em movimento todos os habitantes da cidade¹¹⁵,” escreveu Johanna Schopenhauer em seu próprio relato de viagem. Arthur se arriscou a andar sozinho no meio desse tumulto. As impressões excederam de longe as suas expectativas. Ele sentiu a impressão de ter viajado para o futuro.

Mas ao invés de naufragar nesse mar caótico e ameaçador, a família se refugiou no continente das festividades, aceitando muitos convites para visitas e seguindo um minucioso programa de turismo pela cidade. A oferta de atrações era superabundante: havia os espetáculos de FitzJames, o famoso

ventríloquo; um elenco de atores mímicos com um excelente programa de pantomimas acabara de regressar de São Petersburgo, na Rússia. Visitaram o hospital dos marinheiros inválidos, superlotado com heróis de guerra andando de pantufas. A maior loja de móveis do mundo não poderia deixar de ser visitada. Todas as semanas também era possível assistir a enforcamentos. Havia muitos grandes teatros. No Covent Garden um ator subiu cambaleando ao palco em imitação do famoso Capitão Cook. Seu intendente foi até a ribalta e explicou: *Mister Cook is taken ill*. [O Sr. Cook está doente]. A plateia respondeu com berros alegres: *No, no, he is drunken!* [Não, não, ele está bêbado!]. No Teatro de Haymarket, bem no meio da peça, um dos espectadores das galerias começou a cantar bem alto. Gargalhada geral, seguida de uma grande algazarra e depois os mais próximos o fizeram calar. Assim que ele teve chance, subiu ao palco para cantar outra vez. Eram as liberdades inglesas. Nos intervalos entre os atos das peças de Shakespeare, a plateia acendia seus longos cachimbos, como se fossem outros tantos instrumentos de sopro. Os pontos assopravam alto demais as falas para os atores. No aniversário do rei um cortejo de mil carruagens rodou diante da corte do palácio. O barulho atroador das salvas de canhões foi tão estentório que as pessoas sentiram dores nos ouvidos. Finalmente, Arthur se alegrou ao chegar na tranquila Wimbledon, no pensionato-escola do Reverendo Lancaster. Fora determinado, sem que ele pudesse discutir, que ele deveria permanecer no internato enquanto os pais visitavam a Escócia, a fim de aprender inglês. Seus pais haviam escolhido esta escola com todo o cuidado, porque o velho espadachim, o Almirante Nelson, havia mandado seu próprio sobrinho para ser educado ali. Esta era uma recomendação irresistível. Arthur deveria aprender inglês por imersão. As aulas eram iniciadas e concluídas com orações. A devoção era praticada em dois planos. Rezava-se por todos os membros da família real, depois pelas mulheres grávidas e pelas crianças de peito, pelas que estão no ventre das mães e pela saúde dos filhos já nascidos de diversos cavalheiros ilustres. O comportamento dos estudantes era matematicamente regulado, até mesmo os castigos corporais eram calculados com precisão mecânica. O grau do espancamento dependia de uma tabela. As refeições tinham horários rígidos. De manhã cedo, os meninos eram levados para um tanque em que tomavam um banho de imersão. As toalhas eram escassas. Aos domingos, havia um ofício religioso após o outro. Primeiro os alunos deviam se reunir com o Reverendo enquanto ele praticava o seu

sermão. Depois eles iam para a igreja e escutavam o sermão novamente durante o ofício religioso regular. De tarde, havia um terceiro serviço dominical, este particularmente longo e parecendo nunca ter fim. Era frio demais na igreja para se conseguir dormir sentado nos bancos.

Arthur escreveu de Wimbledon a seu amigo de escola Lorenz Meyer. Ele deve ter-se queixado muito, ainda que comedidamente, pois Lorenz respondeu: “Lastimo muito que por causa de tua curta estadia na Inglaterra estejas inclinado a odiar a *Nação* inteira¹¹⁶.”

Os pais, a quem Arthur se queixou com palavras pesadas contra “a carolice infame” dominante neste país que lhe estava causando tantos incômodos, reagiram com compreensão apenas limitada. Arthur encerrara a carta enviada à Escócia com o desejo veemente: “Até que a verdade com seu facho luminoso queime a escuridão egípcia que domina a Inglaterra¹¹⁷.” A mãe lhe respondeu a seguir com uma leve crítica estilizada: “Como você pode falar a respeito da verdade desse jeito? Uma escuridão poderá [...] ser esclarecida, mas não se queimar [...] e você não poderá mesmo fazer nada a respeito.” E prosseguiu: “Você quer lutar contra sua obrigação de assumir seus legítimos deveres para com nossa amada cristandade. [...] Mas eu tenho de fazer um pouco de troça de você neste sentido, porque você parece que não se lembra de como eu mesma tive de lutar consigo antigamente. [...] Você não se queixava por não querer passar os domingos e dias santos fazendo as tarefas escolares que lhe eram determinadas, porque eram os seus “dias de descanso”? Pois bem, veja que agora está reclamando porque está tendo uma quantidade suficiente e satisfatória de descanso dominical¹¹⁸...”

Em Wimbledon Arthur não chegou a fazer amizade com ninguém. Sempre que era possível, encolhia-se em seu canto, tocava flauta, desenhava, lia, passeava e sentiu-se totalmente perdido durante três meses, sem que seu inglês tivesse melhorado muito com isso, salvo pela leitura dos poetas que encontrava na biblioteca do instituto. No final de setembro de 1803, recebeu permissão para voltar a Londres, para onde seus pais já haviam retornado.

Em Londres, os Schopenhauers ainda permaneceram por um mês inteiro. No final, Arthur também se aborrecia por aqui. Em novembro de 1803, a família retornou ao continente. A viagem por mar foi tempestuosa e desta vez Arthur enjoou.

No final de novembro, os Schopenhauers chegaram a Paris. Arthur ainda se

achava ofuscado por Londres e não sentia em absoluto estar agora residindo na capital do Século Dezenove. Tudo quanto ele via e encontrava, os passeios públicos, os palácios e jardins, a vida nas ruas, ele achava necessário comparar desfavoravelmente com seus correspondentes em Londres. A metrópole inglesa lhe parecia ser a maior das duas. Quando caminhava de noite pelas grandes avenidas parisienses achava que eram escuras e sujas em comparação. As ruas não eram calçadas, as fachadas das casas cinzentas e sem adornos. Aqui também se achava ausente a onipresença das vagas humanas que encontrara nas ruas londrinas. O pequeno centro comercial, o *Quartier de la Cité* [Bairro Central da Cidade] lhe parece transplantado diretamente das províncias. Os Schopenhauers se deixaram conduzir por Louis-Sébastien Mercier, o famoso autor do *Tableau de Paris* [Quadro de Paris]: embora ninguém conheça a cidade como ele, não os levou a nenhum dos lugares mais conhecidos. A paixão de Mercier era a arqueologia do passado recente. Ele conduziu os Schopenhauers a visitarem os vestígios da Revolução Francesa: aqui ficava a guilhotina, ali ficava a Bastilha, aqui se reunia a Comissão de Assistência Social, esta era a casa de Robespierre, aquele era o bordel favorito de Danton. Mas também passaram dias inteiros no Museu do Louvre, que Napoleão havia superlotado com os tesouros que saqueara de toda a Europa. No momento, é o Egito que está no auge da moda. Não faz muito tempo que Napoleão voltou de sua visita às Pirâmides. No grande *Salon de l'Opéra* estava sendo apresentada *Die Zauberflöte* [A Flauta Mágica] de Mozart, com cenários e vestimentas egípcias. Muitos senhores distintos ostentavam a moda recém-introduzida do fez, o chapéu vermelho sem abas e com uma borla do Egito moderno. O *dernier cri* [o último grito] da moda é sempre aquele mais particularmente apreciado. Mas também se haviam esforçado arduamente para alcançar a Eternidade. Há pouco tempo o *Panthéon*, dedicado à memória dos heróis nacionais, acabara de ser erguido. Jean-Jacques Rousseau fora o primeiro a encontrar ali seu lugar de repouso final.

Nessa ocasião Arthur fez sozinho uma pequena excursão a Le Havre, com a duração de uma semana. Ele visitou os Grégoires de Blésimaire e Anthime, seu amigo de infância. Mas o Diário de Viagem não acrescenta mais nenhuma observação a respeito. Sua entrevista com Anthime é uma história que deve permanecer escondida dos olhos de seus pais.

No final de janeiro de 1804, os Schopenhauers deixaram Paris com destino a Bordéus. Foi uma viagem ao passado. Aqui se podia observar a velha França,

em que a Revolução deixara poucos vestígios. Entretanto, choveu ininterruptamente. As estradas viraram um lamaçal. Muitas vezes, pai e filho tiveram de ajudar os criados a reunir pedras da beira do caminho como calços em que as rodas conseguiam finalmente se firmar até que a carruagem desatolasse. Em certa ocasião, uma roda caiu. Foi necessário andar um quilômetro e meio antes de encontrar auxílio. Nas estações de posta (agências do correio) precisavam esperar infindavelmente. Faltavam cavalos descansados para a troca. Quando se aproximavam de Tours, o caminho era interrompido incessantemente por uma “multidão de mulheres insuportavelmente apoquentadoras, que andavam com facas nas mãos¹¹⁹.” Realmente andavam com facas, porque havia escassez de comida na região. O “fiambre”, as provisões de viagem, foram roubadas da carruagem. Entre Poitiers e Angoulême foram perseguidos por um bando de assaltantes a pé. Os moradores do lugar indicavam os caminhos mais seguros, mas nunca havia certeza de que lhes estivessem falando a verdade ou os enviando para uma emboscada. Seja como for, isso fez com que atravessassem aldeias pitorescas, cujas casas pareciam se apoiar nas encostas rochosas: “era como se os rochedos estivessem parindo as casas¹²⁰,” conforme escreveu Arthur. Em 5 de fevereiro de 1804, finalmente os Schopenhauers chegaram sãos e salvos a Bordéus, que não fora muito afetada pela revolução e ainda era “a mais bela cidade da França,” conforme Arthur anotou em seu diário¹²¹.

Dois anos antes, outro viajante alemão tivera a mesma impressão: Friedrich Hölderlin. Ele chegara a Bordéus em 28 de janeiro de 1802 e aqui, contratado como professor particular para os filhos de Daniel Christoph Meyer, comerciante de vinhos e cônsul-geral de Hamburgo em Bordéus. Este Meyer era um dos tios de Lorenz Meyer, o amigo e colega de Arthur. Deste modo, os Schopenhauers se hospedaram em uma casa de que Hölderlin, depois de uma curta estadia, saíra em circunstâncias pouco esclarecidas, menos de dois anos antes. Até o presente, os pesquisadores não conseguiram explicar por que, depois de uma permanência de apenas três meses, Hölderlin saíra tão apressadamente da residência dos Meyers, uma casa em que — do mesmo modo que os Schopenhauers mais tarde — se sentira muito bem. “Quase me acostumei com todo esse luxo”, escreveu Hölderlin para sua mãe e, logo depois, “Você será feliz aqui, disse-me o Cônsul logo que cheguei. Acho que ele tem razão¹²².” A causa do desaparecimento de Hölderlin pode ter sido um

caso amoroso comprometedor no local ou uma notícia de que sua amada Susette Gontard estava morrendo em Frankfurt ou simplesmente o surgimento inesperado de uma das mudanças de ânimo a que ele era sujeito e que acabaram por levá-lo à alienação mental — ninguém sabe por que, mas talvez os Schopenhauers tenham sido informados a respeito pelos Meyers, de quem eles escutaram histórias semelhantes sobre o comportamento emotivo de Hölderlin. O fato é que Hölderlin nessa época ainda nem de longe alcançara sua futura fama literária; de qualquer modo, Arthur não nos noticiou nada que pudesse esclarecer o assunto.

Os Schopenhauers permaneceram quase dois meses em Bordéus [Bordeaux]. Eles assistiram os últimos dias do carnaval, viram os blocos de mascarados desfilando pelas avenidas, a algazarra, os guizos dos palhaços, os apitos, os tambores — tudo aquilo que perturbava a tranquilidade das noites por meio da alegria de viver dos povos meridionais, mas também por sua desinibição, violência e obscenidade — a cidade estava superlotada de todos esses elementos. O carnaval era o grande equalizador. A gente mais simples inundava os bairros das melhores famílias, onde se encontravam os Schopenhauers. Nos bailes noturnos, conforme escreveu Arthur, se espalhava um fedor de alho. Os teatros estavam tomados pelo mesmo cheiro, como se estivessem andando pelas ruelas do mercado público. Mas de noite, quando esfriava, subia das lareiras o perfume aromático dos ramos de alecrim. O carnaval acabou e começou o período de trinta dias do “jubileu”, correspondente à quaresma, indicando o início do restabelecimento do controle da religião. Agora era a França meridional católica que retomava fôlego e respirava seu alívio através da religião antiga e moderada. Mas já passara a obrigatoriedade de prestar louvores à Deusa Razão, ajuizada, severa e modesta dos revolucionários. A primeira procissão permitida desde a Revolução Francesa tornou-se em uma festividade encantadora. A cidade inteira a acompanhou. Os ostensórios foram carregados em procissão como troféus de vitórias bélicas. O cheiro do incenso encheu as ruas, passou um regimento de dragões, depois os alunos da escola de cadetes em uniforme de gala, o coro dos deões da catedral, um exército de padres vestidos de vermelho, de branco ou de negro, marchando atrás dos cruciferários das igrejas ostentando bem alto grandes cruces de prata. Abrindo o préstito, marchavam os altos dignitários eclesiásticos em suas vestes roxas, cercados por meninos que pareciam espantados; pendurada nos galhos das árvores que

ladeavam as ruas havia uma profusão de lampiões, enquanto nos peitoris das janelas e nos umbrais e marcos das portas viam-se milhares de ramos verdes de arbustos ou de árvores. Cânticos sacros, uma gritaria que lembrava os anúncios dos vendedores nos mercados, o estrondo dos instrumentos de sopro, como se fosse a reapresentação do carnaval neste festival sagrado. Arthur se esqueceu com prazer de sua metafísica dos sentidos no meio deste tumulto desusado. Depois chegou a entrada da primavera. Brisas gentis, ventos mais quentes, os botões das flores e das árvores se abrindo, as nuvens do céu parecendo enfeites colados deliberadamente. A primavera em Bordéus... nas palavras de Hölderlin,

Nos dias de festa de Bordéus se veem
As mulheres morenas dessa terra,
Pisando a seda do solo que ela encerra,
Enquanto os dias de Março se mantêm,
Quando iguais são os dias e as noites,
Lentamente a cruzar pontes estreitas,
Que para sonhos de ouro foram feitas,
Embaladas pelo vento, em seus açoites...¹²³

Três dias depois das “fogueiras da amizade” acesas durante o equinócio, “quando iguais são os dias e as noites”, os Schopenhauers saíram de Bordéus, “durante o tempo brilhante da primavera¹²⁴,” como escreveu Arthur.

A viagem seguiu por Langon, Agen e Montauban até chegar a Toulouse, “a região mais encantadora do mundo¹²⁵.” Ameixeiras floridas, castelos abandonados, cidadezinhas adormecidas e mosteiros arruinados marcavam o caminho. As marcas da história recente. Em St.-Férol, na bacia do canal do Languedoc, Arthur assistiu a abertura da comporta que dava vazão à represa subterrânea. “Foi como se o dia exterminador do juízo final tivesse caído sobre o mundo, eu não sei a que posso comparar estes horrendos brados e bramidos, estes uivos pavorosos¹²⁶.” Arthur Schopenhauer tornou mais clara a impressão que sentiu neste lugar quando escreveu posteriormente sua preleção sobre a Teoria da Sublimidade contida em sua *Estética*. “É impossível pintar uma imagem,” conforme dissertou nessa obra, “deste terror horrendo, é muito mais alto que o fragor das cataratas do rio Reno porque está contido em um espaço fechado: enquanto dura, é impossível ocasionar qualquer

outro ruído perceptível; durante esse barulho colossal o ser humano se sente praticamente anulado; contudo, apesar disso, as pessoas permanecem completamente em segurança, sãs e salvas, mas essa coisa domina toda e qualquer percepção; é então que se experimenta o sentimento da sublimidade em seu grau mais elevado¹²⁷.”

Essa é uma coisa que cada vez mais o fascina: o desaparecimento da individualidade do ser humano perante a natureza todo-poderosa — mas também sob a não menos avassaladora dimensão do tempo. Em Nîmes, visitaram a antiga Arena romana, ainda muito bem conservada. Sobre os blocos de pedra os visitantes, durante quase dois mil anos vinham gravando seus nomes, algumas vezes até declarações de amor. “Estes vestígios,” escreveu Arthur em seu diário, “lançam imediatamente o pensamento à consideração dos milhares de pessoas que apodreceram há tanto tempo¹²⁸.” Em Bordéus, eram o torvelinho e a girândola do carnaval, no Canal de Languedoc, o rugido e o terror das massas de água, aqui em Nîmes é o pétreo peso do tempo, por meio do qual o significado do ser humano individual parece extinguir-se.

Em Marselha, os Schopenhauers permaneceram dez dias. Arthur deu um passeio ao longo do porto. Muitas vezes ele estacionou diante da chamada “Casa da Fala”, assim chamada porque era de seu balcão elevado que se conversava com os estafetas dos correios transportados pelo mar sobre as notícias trazidas pelos navios recentemente chegados e que permaneciam sob uma prudente quarentena. Uma regra que vinha sendo mantida há mais de cem anos, desde a última epidemia de peste bubônica, a “peste negra”. Os quartos dessa casa recendiam a vinagre, porque era aqui que cada carta procedente do setor em quarentena do porto era mergulhada em vinagre quente para desinfecção. O medo das hecatombes provocadas pela terrível doença ainda permanecia na ensolarada Marselha — uma circunstância digna da paixão de Arthur por “chafurdar na infelicidade e desgraça das pessoas”, conforme sua mãe observou desaprovadamente.

No caminho de Toulon, eles visitaram o famoso forte em que Luís XIV conservara preso durante anos a fio um de seus prisioneiros políticos, a saber, aquele desconhecido cuja identidade se queria manter em segredo: o Homem da Máscara de Ferro. Para Arthur isto significou mais a recordação da impressão que lhe causou a descoberta, no interior do grande arsenal de Toulon, dos alojamentos dos escravos das galés. Os visitantes foram

conduzidos a esse local como quem examina as jaulas de um jardim zoológico: os prisioneiros permaneciam agrilhoados em suas celas. Tiveram permissão para observá-los. Todos ficaram tomados de emoção por aquele espetáculo horrível. A mãe descreveu em cores vivas, no seu relato de viagem, o que aconteceria no momento em que alguns dos escravos conseguissem escapar das celas: foi “uma proximidade apavorante”. Com Arthur foi diferente. Sua arte descritiva não relatou medo pelo que ocorria no mundo externo, mas o horror despertado dentro dele por aquele mundo deplorável. Eles (os escravos das galeras) eram separados em três classes,” escreveu Arthur em seu diário, em 8 de abril de 1804. “A primeira era formada por aqueles que haviam cometido apenas infrações leves e que deveriam ser punidos somente por um breve tempo; eram, por exemplo, desertores ou soldados indisciplinados etc.; estes traziam simplesmente um anel de ferro em volta de um dos tornozelos e tinham permissão para andar livremente pelos corredores do arsenal, porque nenhum dos trabalhadores forçados podia ir até a cidade. A segunda classe era formada pelos que haviam cometido crimes mais importantes: estes trabalhavam com pesadas correntes presas aos tornozelos e eram presos dois a dois, permanecendo juntos o tempo todo. A terceira classe era composta pelos piores infratores, acorrentados aos bancos das galeras, de que nunca mais eram soltos por motivo algum; quando não estivessem remando, eram ocupados com tarefas que podiam ser cumpridas sem saírem de seus assentos. A sorte destes infelizes era considerada muito pior do que a pena de morte. As galeras, que eu só pude ver por fora, apresentam permanentemente o aspecto mais imundo e repugnante que se possa imaginar. Essas galeras não velejam mais pelo mar: são velhos navios já condenados que apenas raramente trocam de posição dentro do porto. As camas dos forçados são os próprios bancos em que estão acorrentados. São alimentados a pão e água; e eu não consigo entender como eles, sem alimentação adequada, consumidos pelo sofrimento, não morrem antes em consequência dos trabalhos forçados; porque enquanto dura sua escravidão eles são tratados muito pior do que bestas de carga, uma vez que estas são desatreladas para descansar; é apavorante pensar na vida destes infelizes escravos das galés, como são chamados por muita gente, que é totalmente desprovida de alegria; há entre eles alguns que sofrem há vinte e cinco anos ou mais e que não tem qualquer alvo ou motivo para viverem, estão totalmente sem esperança; e é uma

descoberta ainda mais pavorosa saber que esses miseráveis que foram encadeados nos bancos dessas galeras escuras só podem ser libertados delas pela morte!... Porém a maioria dos forçados pertence à segunda classe e têm seus sofrimentos ainda mais agravados por meio da sociedade inseparável com aqueles a quem estão acorrentados. E quando finalmente chega o tempo que eles esperavam diariamente ver cumprir-se durante os dez ou doze anos de seus suspiros desesperados: o fim de sua escravidão — o que lhes acontece então? Eles retornam ao mundo para o qual tinham estado mortos durante uma década; a perspectiva que tinham do mundo anterior já está ultrapassada há dez anos e qualquer vestígio de esperança desaparece subitamente; ninguém os recebe em casa, ninguém os ajuda, ninguém dá emprego aos que saíram das galeras: o castigo de dez anos de forma alguma os purificou de sua infração de um só momento. Novamente irão cometer delitos e acabarão de novo perante um tribunal, que desta vez os condenará a balançarem na forca. Eu me apavorei só de saber que há seis mil escravos das galés presos aqui. Os rostos destes condenados podem fornecer material suficiente para as observações dos fisiognomistas¹²⁹.”

Não foram somente observações fisionômicas que Arthur Schopenhauer desenvolveu a partir destas impressões. A visita ao Arsenal de Toulon deixou dentro dele uma imagem traiçoeira e permanente de uma visão mais penetrante a que ele retornou mais tarde, quando ele explicou em sua *Metafísica da Vontade* o agrilhoamento da razão e da existência individuais por meio da anônima vontade de viver: todos nós somos escravos das galés da vontade, que passa por nós e por nós se manifesta. Acima de todo o poder da razão, estamos acorrentados a grilhões de ferro forjados pelo impulso cego da autoafirmação. As cadeias contra as quais nos debatemos nos prendem conjuntamente aos demais seres humanos. Cada movimento que fazemos produz nos outros unicamente dores a que finalmente têm de resignar-se.

Em Toulon, Arthur vivenciou esta prisão de fora, em uma espécie de espetáculo teatral do qual se nutriu pela observação. Mas no momento em que a prisão é universal, onde se encontra o ponto de partida da reflexão? Onde se encontra um ponto de apoio externo? Como pode o universal tornar-se somente um espetáculo? É sobre isso que Arthur Schopenhauer nos oferece mais tarde a sua difícil resposta; uma resposta que é formulada na linguagem da filosofia subjetiva, do budismo, da mística religiosa cristã e do

platonismo: existe uma imanência transcendente, existe uma elevação sem paraíso, mas que se encontra acima do plano terrestre, existe o êxtase divino sem um deus; o êxtase do conhecimento puro é possível; a vontade pode ser varrida para dentro de si mesma; ela se queimará por si mesma e surgirá total e inteiramente diante dos olhos. Ela *não é* mais: ela se torna *apenas vista*.

Do mesmo modo, durante sua viagem, ofereceram-se múltiplas oportunidades ao jovem Arthur Schopenhauer para conhecer os primeiros modelos experimentais de sua *Metafísica da Elevação*. Deste modo ele administrou em sentido literal as suas experiências sobre as alturas elevadas.

Três vezes durante esta viagem Arthur escalou montanhas; inicialmente o *Chapeau* [o Cume do Chapéu] de Chamonix, depois o Monte Pilatus na Suíça e finalmente o *Schneekoppe* [o Pico da Neve] na Riesengebirge, a Serra dos Gigantes da Silésia. De cada vez, ele nos deixou um relato minucioso em seu diário de viagem. As anotações demonstram ainda altos voos estilísticos. Enquanto em outros pontos muitas vezes ele tomou nota de suas experiências de forma bastante pedante e de acordo com o que dele era esperado — nestes relatos sobre as escaladas das montanhas ele trepida sob uma experiência empolgante e dá brilho e vigor à exposição.

Primeiro foi a ascensão ao cume do Chapeau. O caminho conduzia através de uma extensa geleira, que era localmente chamada de “Mar do Gelo”. Estava sulcada de gargantas e colunatas, pelo meio das quais fluíam riachos impetuosos, muitas vezes correndo pelas profundezas da geleira com o fragor provocado por formidáveis blocos de gelo que se haviam desprendido da massa principal e se chocavam uns contra os outros. “Este espetáculo, a visão das monstruosas massas de gelo, os golpes ressoantes, os ribeiros bramindo, os rochedos ao redor soltando cachoeiras de gelo derretido, os picos e montanhas nevadas que pairavam acima, tudo causava uma impressão maravilhosa e indescritível, era então que se percebia a monstruosidade da Natureza, que aqui deixava de ser a visão comum de todos os dias, mas era devolvida às suas limitações características e era então que a gente sentia estar mais perto dela¹³⁰.”

Esta é uma proximidade espantosa e cheia de orgulho, é aqui que se associa o semelhante ao semelhante, sob a impressão de um quotidiano permanente em que se acumulam todos os dias. Quem escala, busca a Natureza em seu melhor aspecto, mas descobre que ela também é impiedosa e que em

comparação, todas as observações humanas são limitadas e negativas. “Há um contraste surpreendente entre estas elevações e o grande panorama do vale que nos sorri das profundezas!¹³¹” Mas aqui em cima não há qualquer motivo para riso. O ser humano desaparece, a natureza pode mostrar as suas “limitações”. Quem resiste firmemente nas alturas experimenta a comprovação de seu heroico isolamento.

Tudo isto, naturalmente, está sendo representado apenas pela metade, porque estes passeios guiados pelas trilhas das montanhas não são realmente perigosos. As elevações que se escala são apenas importantes para os moradores das planícies. Mas tampouco estamos tratando aqui de realismo. Arthur Schopenhauer vive as montanhas através de seu significado. Um cenário representa para ele uma experiência e sua experiência procura um cenário *específico*: o cenário das elevações.

Três semanas mais tarde, em 3 de junho de 1804, ele ascende o Monte Pilatus [perto de Lucerna, na Suíça] em companhia de um guia de montanha. “Senti uma vertigem quando lancei minhas vistas pela primeira vez sobre aquele espaço abrangente que se estendia à minha frente. [...] Percebi que um tal panorama visto de cima de uma alta montanha era tão extraordinário que me levava à ampliação de todos os meus conceitos anteriores. É tão diferente de tudo o mais que se torna impossível fazer uma descrição real de sua abrangência para quem não teve a oportunidade de vê-lo. Todos os objetos menores simplesmente desaparecem, apenas a grandeza pode ser entendida em seu conjunto. Todas as coisas se misturam umas com as outras; não se enxerga mais uma quantidade menor de objetos isolados, mas uma imagem imensa, colorida, brilhante, sobre a qual o olhar se prende por longo tempo, cheio de prazer¹³².”

Arthur viu aquilo que mais o lisonjeava. A pequenez desaparece, as coisas correm umas para o interior das outras, tudo não passa de um torvelinho. Não se faz mais parte delas. Mas a Grandeza conserva o seu arcabouço. E quem contemplar a grandeza e se afastar do torvelinho, também se torna grande. Não nos encontramos mais enlaçados aos “objetos isolados”, mas agora nos tornamos somente “os olhos” que se podem agitar sobre uma “imagem imensa, colorida e brilhante”. “Olhar do Mundo” é como Schopenhauer chamaria mais tarde este prazer de encarar a distância.

Finalmente, em 30 de julho de 1804 — quando a grande viagem já se

aproxima de seu fim — chega a escalada da montanha Schneekopp [o Pico da Neve] na Silésia, então alemã, hoje na Polônia. A jornada leva dois dias. Arthur pernoitou com seu guia em uma cabana construída em um planalto intermediário, no sopé do cume mais alto da montanha. “Entramos em uma peça única cheia de pastores embriagados. [...] Era insuportável; sua quentura animalesca [...] produzia um calor candente¹³³.” A “quentura animalesca” dos homens amontoados naquele espaço exíguo — foi daqui que Schopenhauer tirou sua metáfora posterior dos porcos-espinho que se empurravam uns contra os outros para se defenderem do frio e do medo.

Livre da espinhosa presença dos homens pelo reinício da ascensão, Arthur atingiu o pico da montanha com o dealbar do sol. “Como uma bola transparente e com uma irradiação muito menor do que quando é contemplado lá de baixo, o sol pairava no horizonte oriental enquanto subia lentamente e lançava seus primeiros raios sobre nós, espelhando-se primeiro em nossos olhares enlevados, enquanto a nossos pés a Alemanha inteira ainda permanecia na noite; e quando ele se ergueu mais alto, observamos como a noite progressivamente se arrastava para trás, cada vez mais longe e finalmente retrocedia para além do alcance de nossa visão sob a linha do horizonte ocidental¹³⁴.”

Ele já se encontra na luz, enquanto lá embaixo ainda domina a escuridão. “Via-se o mundo abaixo como envolto no caos.” Lá no alto, contudo, tudo é destacado com uma clareza cortante. E quando finalmente o Sol recai sobre o vale, não se revela lá simplesmente um valado risonho e amável, mas o olhar divisa “a eterna repetição e a eterna troca de montanhas por vales, a mudança de florestas em pradarias e a substituição das aldeias pelas cidades¹³⁵.”

Por que já nesse momento ele deve tomar sobre si o esforço da ascensão? No alto das montanhas rapidamente fica frio demais. Em uma armação presa à parede da choupana está exposto um livro de recordações, em que os viajantes podem perpetuar suas impressões. A anotação feita por Arthur foi descoberta nele:

Quem pode erguer-se sobre as montanhas
e depois calar-se?
Arthur Schopenhauer, de Hamburgo.

- [89](#) Johann Gottfried Herder, 1744-1803, escritor prussiano, precursor do Romantismo. (NT).
- [90](#) Citado por H. K. Röthel, *Die Hansestädte* [As cidades da Liga Hanseática], p. 115. (NA).
- [91](#) Citado no *Jahrbuch*, 1912-1944, Ano 1932, p. 211. (NA).
- [92](#) Citado no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], 1912-1944, depois *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, edição de 1968, p. 99. (NA).
- [93](#) Citado no *Jahrbuch*, edição de 1971, p. 88. (NA).
- [94](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 649. (NA).
- [95](#) Arthur Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen* [Preleções Filosóficas], publicado por Volker Spierling, 4 Volumes, München/Zürich, 1985 (Série Piper), Quarto Volume: *Vorlesung: Metaphysik der Sitten* [Dissertação sobre a Metafísica dos Costumes], p. 103. (NA).
- [96](#) Arthur Schopenhauer: *Dissertação sobre a Metafísica dos Costumes*, p. 103. (NA).
- [97](#) *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, edição de 1971, p. 85. (NA).
- [98](#) Arthur Schopenhauer, [Correspondência Variada], Primeiro Volume, 1799-1849, p. 16. (NA).
- [99](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, Tomo IV, pp. 1966ss., Reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). Volume IV, Parte I, *Die Manuskriptbücher der Jahre* [Cadernos Manuscritos dos Anos] 1830-1852, p. 96. (NA).
- [100](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 650. (NA).
- [101](#) Arthur Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804* [Diários de viagem dos anos 1803 e 1804], publicados por Charlotte von Gwinner, Leipzig, 1923, p. 22. (NA).
- [102](#) Idem, *ibidem*. (NA).
- [103](#) Idem, *ibidem*, p. 29. (NA).
- [104](#) Idem, *ibidem*, p. 25. (NA).
- [105](#) Idem, *ibidem*, p. 27. (NA).
- [106](#) Idem, *ibidem*, p. 27. (NA).
- [107](#) Idem, *ibidem*, p. 34. (NA).
- [108](#) Idem, *ibidem*, p. 44. (NA).
- [109](#) Idem, *ibidem*, p. 58. (NA).
- [110](#) Idem, *ibidem*, p. 258. (NA).
- [111](#) Idem, *ibidem*, p. 81. (NA).
- [112](#) Idem, *ibidem*, p. 108. (NA).
- [113](#) Idem, *ibidem*, p. 51. (NA).
- [114](#) Idem, *ibidem*, p. 35. (NA).
- [115](#) Johanna Schopenhauer, diário de viagem, *Reise durch England und Schottland* [Viagem através da Inglaterra e da Escócia], p. 168. (NA).

- [116](#) Citado por K. Pisa, em seu livro intitulado *Schopenhauer*, p. 120. (NA).
- [117](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, p. 1. (NA).
- [118](#) *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, edição de 1971, p. 88. (NA).
- [119](#) Arthur Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804* [Diários de viagem dos anos 1803 e 1804], publicados por Charlotte von Gwinner, Leipzig, 1923, p. 116. (NA).
- [120](#) Idem, *ibidem*, p. 117. (NA).
- [121](#) Idem, *ibidem*, p. 122. (NA).
- [122](#) F. Hölderlin, *Werke* [Obras Reunidas], Tomo II, p. 931. (NA).
- [123](#) F. Hölderlin, *Werke* [Obras Reunidas], Tomo I, p. 389. (NA).
- [124](#) Arthur Schopenhauer, *Reisetagebücher*, p. 129. (NA).
- [125](#) Idem, *ibidem*, p. 130. (NA).
- [126](#) Idem, *ibidem*, p. 131. (NA).
- [127](#) Arthur Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen* [Preleções Filosóficas], publicado por Volker Spierling, 4 Volumes, München/Zürich, 1985 (Série Piper), Terceiro Volume: *Vorlesung: Metaphysik des Schönen* [Dissertação sobre a Metafísica do Belo], p. 107. (NA).
- [128](#) Arthur Schopenhauer, *Reisetagebücher*, p. 140. (NA).
- [129](#) Idem, *ibidem*, p. 155. (NA). A Fisiognomia era uma pseudociência que afirmava poder reconhecer o caráter das pessoas através de sua fisionomia, segundo os traços de seus rostos, cujo maior expoente foi Lombroso. (NT).
- [130](#) Idem, *ibidem*, p. 186. (NA).
- [131](#) Idem, *ibidem*, p. 186. (NA).
- [132](#) Idem, *ibidem*, p. 219. (NA).
- [133](#) Idem, *ibidem*, p. 265. (NA).
- [134](#) Idem, *ibidem*, p. 266. (NA).
- [135](#) Idem, *ibidem*, p. 266. (NA).

QUARTO CAPÍTULO

O Poder do Pai Além da Morte. A Melancolia de Arthur e sua Busca de uma Transcendência Além do Poder Paterno. O Problema da Teodiceia na Puberdade. Sobre Matthias Claudius e o Romantismo.

PRIMEIRO CENÁRIO FILOSÓFICO: AS VIAGENS

NOTURNAS AO CÉU DOS ROMÂNTICOS.

A Angústia de Arthur Perante a Queda: “Oh, Volúpia, oh, Inferno!...”

Depois da embriaguez durante a ascensão às alturas veio a sobriedade da faina nas planuras. As planícies o convocavam com insistência. No final da viagem, ele já sentia constantemente a ameaça dos escritórios comerciais, em que o diabo esperava para cobrar a alma do viajante que percorreria metade da Europa, inicialmente disfarçado no grande comerciante Kabrun de Dantzig (de setembro a dezembro de 1804), e a seguir encarnado de forma mais permanente e definitiva no Senador Jenisch de Hamburgo.

As últimas semanas da viagem estavam predestinadas a prenunciar as sombras destas perspectivas amargas. Isso é fácil de observar pelo estilo dos apontamentos em seu diário de viagem. Com exceção das descrições sobre a ascensão à Serra dos Gigantes na Silésia, todos os registros são rápidos, fugazes, melancólicos e rotineiros. O derradeiro apontamento, datado de 25 de agosto de 1804, registra: *“In coelo quies. Tout finis ici bas”* — Descansa no céu. Tudo está terminado aqui embaixo.

De Berlim, enquanto o pai regressa a Hamburgo, Arthur e sua mãe viajam para Dantzig. Johanna vai visitar seus parentes, Arthur deverá ser confirmado como luterano na igreja que frequentou em sua infância e a seguir apresentar-se para aprender os primeiros rudimentos dos negócios na firma de Kabrun.

Os horizontes do mundo se fecham subitamente e assumem o formato dos livros de registros contábeis e das cartas comerciais. Onde o aventureiro pode enfiar a cabeça e a curiosidade do olhar nestes cômodos apertados e neste ar empoeirado? Aqui, sob o peso desta canga, só resta curvar-se ao peso das

penas e dos tinteiros de tinta nanquim de modo a perder a postura. Mas o pai, que o enviou para sujeitar-se a esse jugo, não quer saber de um filho encurvado. Ele o repreendeu em mau alemão: “Assim como eu não quero que minha vontade seja desprezada em outros sentidos, da mesma forma desejo lhe fazer um pedido e confio que me atenderás: que, do mesmo modo que tantas outras pessoas conseguem conservar-se perfeitamente eretas, não quero que você fique com as costas encurvadas, porque isso causa uma aparência detestável. A posição adequada exigida para quem se assenta nos bancos de escriturário de um escritório comercial é igualmente necessária através da vida em todas as situações, porque, quando se percebe em uma sala de banquetes um cavalheiro encurvado ou encolhido, todos irão pensar que se trata de um sapateiro disfarçado ou de um alfaiate bem trajado¹³⁶.” Mais adiante, em 20 de novembro de 1804, em sua última carta para o filho, seu pai o admoestou: “No que se refere a andar e a sentar-se da maneira correta: eu te aconselho a pedir a cada um que andar contigo ou estiver geralmente por perto, que te dê uma palmada ou peteleco de cada vez que estiveres distraído e não te lembrares desta coisa importante que é a boa postura. Muitos filhos de príncipes foram tratados desta forma e não se importaram de sofrer estas pequenas dores por algum tempo, a fim de não parecerem uns patetas encolhidos durante o resto de suas vidas¹³⁷.”

O pai, que percebia perfeitamente que a postura curvada de Arthur era consequência de sua tristeza, isto é, do desgosto que seu filho sentia com relação aos deveres do aprendizado comercial, recomendou-lhe como compensação cavalgadas e bailes. Arthur não precisou que lhe repetissem o conselho e dedicou-se tão bem a estas atividades que o pai acabou por admoestá-lo: “Um comerciante não pode viver andando a cavalo e dançando. Além disso, as cartas comerciais se destinam a ser lidas e por essa razão devem ser escritas de maneira adequada. Aqui e ali eu encontro algumas das maiúsculas de tuas cartas que me parecem verdadeiros aleijados de nascença¹³⁸.”

Seu desânimo tornava Arthur pouco sociável. Também isso foi censurado por seu pai: “Eu gostaria que aprendesses a te tornares mais agradável para as pessoas; quando estiveres sentado à mesa de jantar do Sr. Kabrun, debes participar melhor das conversações¹³⁹.”

Naturalmente seu pai, que está em Hamburgo, somente pode criticar o

comportamento de seu filho porque a mãe em suas cartas (que não foram conservadas) se queixava das atitudes de Arthur. Eram principalmente os parentes favoritos de sua mãe em Dantzig que não poupavam críticas ao rapaz. A Tia *Julchen* [Julinha], irmã de sua mãe, repreendeu-o com praticamente as mesmas palavras: “Você deve aceitar as pessoas como elas são. Não deve ser tão severo com elas. Você só tem a ganhar com isso. Não somente será assim melhor aceito pelos outros, como realmente vai se divertir muito mais¹⁴⁰.” Na metade de dezembro de 1804, Arthur trocou de prisão. A mãe e o filho viajaram de volta para Hamburgo, onde Arthur prosseguiu seu Aprendizado na firma do Senador Jenisch, embora aparentemente tenha permanecido morando em sua própria casa.

A ironia da história: enquanto o filho começava a ser atormentado por seu ingresso no mundo do pai, este principiava a lentamente afastar-se dele. Já se mostravam os primeiros sintomas de sua decadência espiritual e corporal. A mesquinharia e rabugice que transparecem em suas últimas cartas ao filho realmente já são alguns dos sintomas iniciais de seu colapso.

Começaram a aparecer alguns sinais transitórios de que o pai estava perdendo a memória. Em uma ocasião, um amigo da família, que demonstrara cordialidade e prestara diversos favores a Heinrich Floris Schopenhauer durante sua estadia em Londres, foi visitá-lo no final de 1804, sendo recebido por ele com estas palavras: “Eu não conheço o senhor! Aparece tanta gente por aqui dizendo ser este ou aquele — não quero saber de nada com o senhor!...¹⁴¹” Um auxiliar do escritório apressou-se a esclarecer o amigo estupefato e a desculpar o lapso de memória de seu empregador.

No inverno de 1804, Heinrich Floris desenvolveu icterícia, possivelmente um sintoma de hepatite. Sentindo-se esgotado, passava os dias sentado em uma poltrona. Ao mesmo tempo, ele sofria com a preocupação por seus negócios. O Bloqueio Continental imposto por Napoleão prejudicava suas relações comerciais. Tampouco sua longa ausência durante a viagem através da Europa fora proveitosa para seus negócios. Desconfiado, ele examinava constantemente os livros de contabilidade e os balanços da firma. O seu velho espírito de empreendedorismo comercial que o ajudara a obter rápidos sucessos desde Dantzig não existia mais. Seus conhecidos de Hamburgo estavam apavorados com a rapidez com que este homem, antes tão imponente, estava agora envelhecendo. Claramente os esforços sofridos

durante a viagem haviam desgastado suas reservas de energia. Ele estava cansado — e isto se demonstrava duplamente, em nítido contraste com a disposição de sua esposa. Em muitas das cartas que escrevera durante a viagem, Johanna se queixara da “indolência” de seu marido. A diferença de idade entre os dois se mostrava cada vez mais fortemente perceptível — e não existia o menor sentimento de amor que pudesse suavizar esta carga. “Você sabe,” escreveu Johanna a Arthur em 1803, quando este permanecia no internato de Wimbledom, “que seu pai não sente nenhum prazer em travar novos conhecimentos e assim eu tampouco tenho a mesma convivência social de que gostaria¹⁴².” Em outra carta do mesmo período, afirmou-lhe: “Você sabe perfeitamente que seu pai vive se preocupando quando não existe motivo algum para preocupações [...]. Eu permaneço constantemente em casa ao seu lado, procurando afazeres domésticos para me distrair, porque nem sei mesmo aonde possa ir sem ele, contudo, fico declamando meu amado verbo, *je m’ennuie, tu t’ennuies*, etc¹⁴³.” Estas cartas foram escritas por Johanna na Escócia; depois que retornou a Hamburgo, ela passou a saber perfeitamente “aonde podia ir” e como combater o tédio. Quarenta e cinco anos mais tarde, Arthur Schopenhauer demonstrou um péssimo conceito de suas atitudes. “Eu conheço bem as mulheres. Elas consideram o casamento unicamente como uma forma de adquirir uma posição social. Quando meu próprio pai, doente e infeliz, passava os dias como se estivesse exilado em sua poltrona de doente, ela o deixava totalmente abandonado, porque somente era atendido por um velho criado, o único que cumpria os cuidados necessários para os doentes, os assim chamados ‘deveres de amor.’ A senhora minha Mãe dava festas e vivia na sociedade enquanto ele permanecia em isolamento: ela se divertia, enquanto ele atravessava amargos tormentos. Esse é o amor das mulheres¹⁴⁴.”

Mas isto foi escrito sob a perspectiva de sua posterior inimizade com a mãe e seguramente ela foi julgada com excessiva severidade. Pois o que mais fez Johanna senão recusar-se a sacrificar sua própria alegria de viver? Ela não queria se deixar envolver na sucção daquele redemoinho deprimente em que seu marido ameaçava afundar-se. Ela queria trazer para dentro de sua casa os divertimentos e as atividades da vida exterior. Ela o fazia para sua própria satisfação, evidentemente, mas é possível que também se justificasse dizendo que, por meio de suas festas, queria trazer a seu marido um certo prazer e equilíbrio.

Na verdade, Arthur observava o comportamento da mãe de uma forma tão desaprovadora, porque tinha inveja dele; porém ele o encarava, de sua parte, de forma bem diferente de sua mãe, que tivera de sacrificar por tantos anos sua própria vida aos desejos de seu marido. O fato é que ele podia ser orgulhoso, mas tal orgulho era solapado por suas dúvidas de si mesmo: não existiria também uma certa fraqueza naquela complacência com que ele reconhecia como falsa a carreira de sua vida? Arthur, que não se rebelara então contra o mundo de seu pai, satisfazia-se com as manhas de uma dupla existência. Ele conservava secreto o seu refúgio. Em uma das gavetas do escritório, ele ocultava livros, a cuja leitura se dedicava quando não estava sendo vigiado. Enquanto o então famoso frenologista Gall dissertava em Hamburgo apresentando nos salões da prefeitura suas conferências sobre as “bossas”, as projeções arredondadas na conformação do crânio, ele encontrou uma mentira útil para se livrar das horas de trabalho e poder ir assistir às preleções. “Jamais [...] alguém teve pior vocação para o comércio do que eu¹⁴⁵,” resumiu mais tarde; ele também considerou que sua vida dupla era “indisciplinada e mesmo assim, penosa”. Também outros forçados precocemente pelos deveres foram levados a uma dupla existência, como atores e gozadores da vida, entre eles, por exemplo, o famoso escritor E. T. A. Hoffmann, um dos pais da fantasia moderna. Mas não foi este o caso de Arthur Schopenhauer. Ele internalizara a pesada autoridade de seu pai. Cada quebra temporária de sua “carreira comercial” era sentida por ele como uma fraude e traição a seu pai. A contrição acompanhava seus pensamentos secretos e suas fantasias, inclusive se arrependia de sua busca de conhecimentos através da leitura.

Na manhã de 20 de abril de 1805, Heinrich Floris Schopenhauer foi encontrado morto junto ao canal que corria por trás de sua residência, diante de uma pilha de mercadorias descarregadas antes do transporte para o depósito. Ele estava velho e doente e realmente não tinha o menor motivo para ir atrás do depósito e subir na pilha de fardos de que caiu ao chão. Muitos pensaram que ele se havia jogado propositalmente para cometer suicídio. Mas é mais provável que fosse mais um sintoma de sua decadência mental e, além disso, era uma coisa que na época, como muitas famílias o fazem até hoje, evitava-se mencionar. A participação oficial de falecimento da Viúva Johanna Schopenhauer limitou-se às seguintes palavras: “Cumpro pelo

presente o triste dever de comunicar o óbito de meu marido a todos os parentes e amigos [...], ocasionado por uma queda accidental, pedindo outrossim que sejam suspensas as visitas de condolências, cujo único efeito será o de aumentar minha aflição¹⁴⁶.” Também Arthur se manifestou mais tarde de forma igualmente vaga em seu currículo redigido para exame na Universidade de Berlim, escrito cerca de quinze anos depois: “Meu amado e excelente pai me foi arrebatado subitamente por morte accidental, que ocorreu de forma repentina e praticamente sem derramamento de sangue¹⁴⁷.” Contudo, o tema da causa da morte paterna permaneceu durante longo tempo como um tabu, que nem ele, nem a mãe mencionavam. Todavia, em 1819, quando sua ligação finalmente se rompeu, este assunto delicado veio à tona com uma violência ofensiva que permaneceu entre os dois a partir de então. Em uma carta acusadora, que ainda não fora enviada, por estar incompleta, Arthur abertamente acusava a mãe de ter induzido seu pai ao suicídio. Sua irmã Adele anotou em seu diário: “Ela (a mãe) encontrou a carta e leu inesperadamente o que estava escrito nela, seguindo-se uma cena horrenda. Ela falava coisas terríveis de meu pai — eu fiquei sabendo finalmente do horror que sempre pressentira, ela foi completamente clara em suas acusações e gritava absurdamente alto¹⁴⁸.” Adele ficou tão abalada que, segundo conta, quase se jogou pela janela, mas caiu em si e desistiu no último momento.

Bem ao contrário, os contemporâneos que se relacionaram com ele, ao longo de toda a sua vida, mencionaram continuamente que Arthur Schopenhauer era bastante vago em suas observações a respeito de seu pai. Apenas o seu jovem admirador Robert von Hornstein declarou o oposto, que em 1855 ele lhe mencionara o assunto francamente e sem rodeios. “Ele claramente culpava a mãe pelo suicídio de seu pai,” observou Hornstein em seus apontamentos.

A morte de seu pai, contudo — sobre isto não recai a menor dúvida — representou para Johanna sua libertação final, significando o mesmo para Arthur, embora este ainda não o reconhecesse. Nas cartas escritas a seu amigo Anthime, de Le Havre, em que ainda um ano antes ele esquecia completamente de mencionar seu pai, transbordavam agora de manifestações de pesar. Anthime o consolava e lhe fazia recomendações cautelosas de que deveria agir com mais moderação, embora estas fossem um tanto rotineiras e

convencionais. Em 15 de maio de 1805, ele escreveu: “Precisamos de ter coragem quando enfrentamos provas tão dolorosas; mas devemos buscar enfrentar a infelicidade com paciência, especialmente quando se pensa a respeito do fato de que existem outros muito mais infelizes do que nós¹⁴⁹.” Quatro meses depois, ficou claro que Arthur ainda não se consolara, porque Anthime lhe escreveu: “Meu desejo é que já tenhas controlado mais a tua dor, depois que já prestaste o teu tributo ao luto natural, que todo bom filho experimenta por um pai merecedor da honra e respeito que realmente lhe deve e que agora queiras conter a tua dor de forma a contemplá-la de uma forma mais filosófica¹⁵⁰.”

No luto de Arthur por seu pai, percebe-se uma complicada mistura de sentimentos. Ele teria realmente amado seu pai? De qualquer modo, ele se compenetrava disso, ainda que mais tarde pôde escrever também: “Realmente, eu tenho muito a lastimar da educação que recebi através da severidade de meu pai¹⁵¹.” O pior rigor que seu pai teria demonstrado em relação ao filho, foi o odiado Aprendizado Comercial, para o qual o impulsionou. Desse modo, Arthur teria podido odiá-lo também. É indiscutível que, caso seu pai tivesse vivido por mais tempo, dificilmente Arthur teria podido seguir uma carreira filosófica. De fato, seu pai *falecido* ainda é poderoso o bastante para inicialmente estorvá-la. Após sua morte, Arthur permaneceu trabalhando no escritório de Jenisch durante muitos meses, ainda mais desesperado do que antes. O luto pela perda de seu pai e o desespero pela continuidade da influência dele sobre sua vida em função da promessa que lhe fizera — ambos se intercalam e superpõem. No Currículo escrito em 1819 encontra-se o seguinte: “Se eu, por assim dizer, fosse na época senhor de mim mesmo e minha mãe não tivesse interferido, eu continuaria a me iludir com minha posição no escritório do negociante, em parte porque a excessiva dor que sofrera havia quebrado a energia de meu espírito, em parte porque minha consciência me impedia de revogar, imediatamente após sua morte, a promessa que fizera de cumprir a resolução de meu pai¹⁵².”

Sua mãe não somente “interferiu”, ela estimulou indiretamente o filho até o ponto de lhe sugerir que projetasse sua vida de forma inteiramente nova e deu-lhe o exemplo bastante simples através do fato de que ela própria transformou sua vida de forma peremptória. Ela demonstrou francamente o significado disto a seu filho: quatro meses após a morte de Heinrich Floris

Schopenhauer, ela vendeu a casa imponente do bairro Neuen Wandrahm e começou a liquidação de todos os negócios do marido. Esta decisão teve sérias consequências, porque tirava dos ombros de Arthur uma pesada carga. A perseverança de Arthur em sua indesejada profissão de comerciante tinha apenas um único sentido verdadeiro, ou seja, que ele deveria assumir o controle dos negócios paternos e manter a continuidade das tradições familiares que isto representava. Mas se os negócios da família deixassem de existir, Arthur podia sentir-se livre dos laços que o prendiam a essa obrigação. Ao mesmo tempo que ela se libertava de seu passado, a mãe libertou Arthur de suas cadeias, pelo menos das externas; internamente, Arthur permaneceu preso à violência do mundo criado para ele por seu pai.

Johanna, enquanto isso, se comportava cada vez mais com maior vivacidade, como se tivesse renascido. Alugou uma nova residência do lado oposto da cidade, em caráter provisório, porque ela queria sair de Hamburgo, tão logo tivesse realizado a completa liquidação dos negócios do marido. Em maio de 1806, ela viajou para Weimar a fim de examinar a possibilidade de adquirir uma nova moradia nessa cidade de maneira mais permanente. Por que em Weimar? Johanna queria estar próxima dos mais ilustres representantes da cultura da época. Ela só poderia demonstrar o valor de seus talentos intelectuais no alto desse Olimpo. De fato, isto constituía para ela um impulso irresistível, que logo sentiu justificado; realmente só estava há dez dias no local e já escrevia ao filho entristecido que deixara em Hamburgo: “As relações com as pessoas daqui me parecem muito agradáveis e a vida não é absolutamente dispendiosa, com pouco esforço e ainda menos despesas será fácil para mim, pelo menos uma vez por semana, reunir ao redor de minha mesa de chá as melhores cabeças de Weimar e quiçá da Alemanha e, tudo considerado, viver uma existência bastante agradável¹⁵³.”

Ou seja, Johanna já se encontra no processo de conquistar um novo mundo, enquanto Arthur permanece ainda profundamente entranhado no mundo antigo para o qual seu pai o havia empurrado.

“Devido a esta dor, minha tristeza crescera tanto que mal se diferenciava de uma verdadeira melancolia¹⁵⁴,” escreveu Arthur Schopenhauer em suas recordações sobre o tempo que se seguiu à morte de seu pai.

A anatomia desta melancolia, nome por que então se referia a depressão, é extremamente complexa. Em seu núcleo se acha a dissonância ainda não

reconciliada entre o interior e o exterior. Externamente, Arthur continua a cumprir os deveres que lhe haviam sido impostos por seu pai. Ele deseja guardar muito bem o seu mundo interior, ao mesmo tempo que despreza o mundo do pai dentro do qual deve agir. Mas ele também sente que ele pode viver acima das condições do caráter de seu pai. Kant, a quem Arthur nessa época ainda não havia lido, já havia exposto: “O afastamento melancólico da turbulência mundana é nobre quando causado por um aborrecimento legítimo por ela provocado¹⁵⁵.” O afastamento interno de Arthur da “turbulência” do mundo de seu pai talvez fosse melancólico, mas ele não o considerava de modo algum “nobre”, porque ele não se permitia — sem dúvida, não imediatamente — chegar à opinião de que seu aborrecimento fosse “legítimo”. Ele se permitia afastar-se internamente do mundo externo do comércio, mas simultânea e obstinadamente não deixava colocar em jogo a sua realidade, a que atribuía um valor elevado. Ao mesmo tempo, seria uma demonstração de vaidade considerar-se superior ao pai, uma falta de respeito filial. Nesta situação, para que ele exorcizasse tais sentimentos, encontrou uma grande atração que interligava uma internalização e um sentimento de ceticismo para com o mundo material e a humildade de um filho fiel a seu pai: Arthur tinha lido atentamente as obras de Matthias Claudius. Seus significados para o eu e para o mundo tinham a vantagem de que faziam Arthur de certo modo refletir sobre o dualismo que encontrara tão dolorosamente entre seu próprio interior e o mundo exterior que o rodeava de uma forma que seria expressamente aprovada por seu pai. De fato, o próprio Heinrich Floris Schopenhauer havia presenteado a Arthur um dos livrinhos desse autor, que Arthur guardou fielmente até o fim de sua vida e que lia com frequência; tratava-se da obra publicada em 1799 com uma dedicatória curta: *An meinen Sohn* [Para meu filho]. Claudius não tivera o menor pudor em expor ao mercado aberto as admoestações íntimas dirigidas a seu próprio filho. A orientação espiritual contida nessa obra estava sensivelmente voltada para o gosto do grande público e, como tal, despertava grande aprovação e interesse. Heinrich Floris Schopenhauer sentiu-se agradecido por poder aproveitar esta oportunidade de influenciar secretamente o comportamento de seu filho, sem precisar verbalizar seus próprios sentimentos. E este lia o livreto ainda muitos anos depois da morte do pai como se fosse um legado: “O tempo chega paulatinamente para mim,”

declara Claudius, “em que terei de seguir o caminho do qual ninguém retorna. Não te poderei levar comigo; terei de deixar-te para trás em um mundo no qual os bons conselhos jamais são supérfluos¹⁵⁶.” Não obstante, Claudius só pode aconselhar aqueles que percebem a realidade externa como obrigatoriamente estranha a si mesmos. Arthur deve ter sentido que o autor lhe dirigia diretamente a palavra. “O ser humano não se sente em casa neste mundo¹⁵⁷,” escreveu Claudius. Se nos sentimos como estrangeiros em nossa viagem através do mundo, isto não tem realmente importância, porque existem nossas riquezas internas, através das quais nos podemos livrar dele. Mas o Interior, que pode afastar o Exterior por direito próprio, é presunçoso. Todos pecamos a maior parte do tempo e tal dualismo é o pecado da vaidade. Somos estranhos neste mundo, segundo Matthias Claudius, porque não somos realmente deste mundo, mas somos vocacionados para atingir um plano mais elevado. Contudo, isto não é mérito nosso, mas um dom da graça divina, através da qual recebemos esse sentimento. Se tivermos um coração piedoso, seremos desagrilhoados das pesadas cargas provocadas pelas tribulações terrestres. Tal piedade, contudo, permanece em luta corporal com os elementos do plano terrestre. Ela não se acha em nós, mesmo quando olhamos com desprezo para o mundo, por isso com maior razão devemos necessariamente pagar à religião revelada o tributo que lhe é devido.

O excesso de transformações do mundo, às vezes crispado e atormentado, tal como era preconizado pelo pietismo inicial dos luteranos, foi suavizado por Matthias Claudius através de um distanciamento interno necessário à disposição de acompanhar os seus aspectos mais candentes: é permitido possuir, mas não como possuem os homens; não se deve querer fugir ao mundo, o importante é não permitir que o coração fique preso a ele. Este “Filho da Inocência”, como Herder apelidou Matthias Claudius uma vez, falava em certas ocasiões de forma quase tão cética quanto os elegantes moralistas franceses, pelos quais Schopenhauer se deixaria inspirar mais tarde: “Age com retidão para com todos, mas não te fies facilmente deles,” afirmou Claudius em seu livreto; ou também: “Desconfia das gesticulações e te comporta mais ou menos de acordo com o que se acha por trás delas,” ou ainda: “Não digas nunca tudo o que sabes, mas sempre sabe o que irás dizer,” e mais “Não dependas do favor de nenhum dos grandes da terra¹⁵⁸.” Deve-se fazer um compromisso com a realidade, como defesa contra suas exigências

excessivas. Com grande prudência se praticam lá fora os indispensáveis investimentos, mas se conserva a calma interior, partilhando de um outro mundo, no qual “a turbulência das avenidas” é silenciada. Este interior bem guardado se transformará “em uma muralha permanente dentro da qual será possível atravessar as sombras.” Isto nos leva a indagar: a labuta de Arthur no escritório comercial é somente um jogo de sombras? Esta estratégia da negação da realidade dos fardos da vida estabelece, no mínimo, um dualismo entre as suas dores e a rebelião contida. A transcendência interna do mundo oferecida por Claudius se aproveita das bênçãos divinas, mas acima de tudo concede — o que para esse momento da vida de Arthur é o mais importante — a bênção de seu pai recentemente falecido.

Arthur precisou construir seu próprio significado interior, trabalhar a realidade de sua vida de tal modo que isto o ajudasse a suportar este dualismo experimentado entre o interior e o exterior, entre o dever e suas inclinações. De qualquer modo, ele procurou alcançar esse alvo por muito tempo, isto é, projetar e concretizar uma vida em seu próprio molde, o que não lhe foi possível então, porque não conseguiu o resultado que esperava pelas mesmas razões de sempre. Um ceticismo com relação ao mundo, derivado de uma interiorização de uma energia religiosa abrandada, conforme recomendava Matthias Claudius, poder-lhe-ia ter dado o significado que buscava. Mas nele o dualismo era inteiramente ocupado pela realidade do mundo que lhe impusera o pai: não somente o princípio da realidade em si, tal como lhe era apresentado, constituía uma contradição, como ainda era paternalmente codificado. O Deus de que Claudius falava, que era percebido e recebido no mundo interior, significava apenas lutar contra as condições e ressalvas impostas pelo pai para sua vida dentro do mundo paterno. Seu acompanhamento eram seus deveres para com o pai e sua candência era o acompanhamento através de uma reserva religiosa interiorizada que lhe fora determinada pela atitude paterna de um comportamento distante. Enquanto seguisse Matthias Claudius, Arthur permaneceria dentro da prisão em que fora encerrado por seu pai.

Como nessa época ainda lhe faltava a energia para modificar sua vida (por mais que sua mãe lhe tivesse dado o exemplo), ele se entrega à busca de uma transcendência interna do mundo. Em Matthias Claudius, ele encontrou um método para negar a realidade dos fardos da vida, mas este não o conduziu ao alvo almejado, porque aquele realmente também se embasava na existência de

Deus Pai. “Aquilo que podes ver,” escreveu Matthias Claudius, “então vê e mantém diante de teus olhos, mas no que tange ao invisível e ao eterno, confia na Palavra de Deus¹⁵⁹.”

Arthur tinha — acima de tudo durante sua viagem — mantido os olhos abertos e através deles, segundo sua maneira de sentir, enxergara que de forma alguma o que existia no mundo poderia ter sido criado por um Deus ordeiro, justo e amoroso. Também a ascensão aos picos das montanhas o havia encantado, mas não porque ele se sentisse nas alturas mais perto de Deus, e sim porque ele se encontrara mais distante do alvoroço da humanidade. Não se tratava de um amor humilde a Deus, mas a busca de uma soberania através da qual pudesse sobrevoar pessoalmente o mundo.

Em retrospecto, Arthur Schopenhauer afirmou que sua crença em Deus já desaparecera bem antes do tempo em que lera Matthias Claudius, o legado de seu pai: “Quando adolescente, eu sempre sentia grande melancolia e certa vez, quando eu poderia ter, digamos, dezoito anos de idade, eu pensei comigo mesmo, ainda tão jovem: como poderia um Deus de bondade ter criado este mundo? Não seria bem mais fácil que tivesse criado por um ser malevolente...? Porque o mundo não poderia de forma alguma ser o resultado de um caráter benevolente, mas bem ao contrário, a obra de algum demônio, como a recriação de sua própria existência, para divertir-se com esta visão ampliada de seu próprio tormento expandindo-se ao redor de si.¹⁶⁰”

O que Arthur sugeria aos seus dezoito anos é o velho problema da teodiceia, o mesmo problema que Leibniz formulou em toda a sua agudeza e que acreditou ter resolvido através de sua própria argumentação. Leibniz configurou o problema nos seguintes termos: A existência do Mal e dos males em suas múltiplas manifestações não é em si mesma um testemunho contra a existência de um Deus bom e todo-poderoso?

O simples fato de que essa pergunta tenha sido feita já trai diretamente a influência de um pensamento que fazia depender o reconhecimento de um Ser Divino a partir de uma argumentação racional e de suas razões empíricas. Leibniz ocupou-se portanto com a “solução” deste problema dentro de seu mundo perfeito e matematicamente modelado: cada elemento é, em si mesmo, imperfeito, mas perfectível, ou seja, dentro do âmbito de uma combinação inteligentemente construída, os elementos se tornam perfeitos em seu conjunto. O mal que se encontra no mundo foi tornado real pela ação

de um mecanismo de relógio que se acha emperrado e que pode ser destravado pelo movimento de uma mola. Sem resistência, não há progresso. Sem sombras, não há luz. Mas Voltaire e outros moralistas não puderam, por exemplo, encontrar qualquer “sentido”, por mais que se esforçassem, no terremoto de Lisboa, que sepultou dezenas e até centenas de milhares de pessoas. Eles radicalizaram o discurso racional e empregaram fortes métodos obtidos através da experiência empírica, por meio dos quais revisaram seus antigos conceitos de Deus como o arquiteto e condutor do mundo com um embaraço progressivamente mais visível e incômodo. O drama da secularização não foi interrompido. Teria sido este processo executado ainda mais uma vez pelo jovem Arthur Schopenhauer, que realmente leu a obra de Matthias Claudius, pela primeira vez, em ritmo acelerado? Ou ao contrário, Schopenhauer, em retrospecto da história de sua própria alma, queria erguer seu próprio espírito ao nível dos grandes problemas de sua época?

Realmente, encontramos em seus apontamentos muito antigos (datados de 1807), uma discussão já bastante sutil sobre o problema da teodiceia: “Ou tudo é perfeito, tanto o grande como o pequeno [...] e então cada sofrimento, cada incômodo, cada angústia [...] são realmente os melhores meios, corretos em si mesmo e sem intermediação [...]; ou então — e quem poderia, em vista deste mundo, permanecer firme em defesa de uma única hipótese? — ou então somente outros dois casos seriam possíveis: devemos estar sujeitos — embora nem tudo aponte para um resultado assim maligno — à mercê da violência de uma entidade que demonstra má vontade para conosco e que inclina cada um de nós para descaminhos, *ou então* devemos atribuir esta violência somente ao acaso ou ainda inclinar-nos a aceitar a imperfeição da ordenação ou do poder dessa vontade¹⁶¹.”

Sem que ele, nessa época, já se tivesse familiarizado com a obra de Leibniz, o jovem Schopenhauer elaborou o teorema do “melhor de todos os mundos possíveis”. Isto somente foi possível porque o espírito da época originado pelo grande Leibniz já se havia tornado letra morta antes que o aprendiz de negociante atingisse a maioridade, o que lhe permitiu fazer pouco caso dele.

Schopenhauer construiu ao contrário sua própria demonologia, que seria mobilizada contra Leibniz, seu Deus invertido que havia organizado tudo de forma a produzir o mal. Não é surpreendente que ele, extenuado pelo dualismo de sua própria situação vital, favorecesse uma solução dualística

para suas reflexões sobre a teodiceia: havia uma contradição entre o bem e o mal na vontade que regia o mundo e o bem somente vencia através de longos atalhos; ou então, havia uma contradição entre a boa vontade e o acaso; esta era uma variante da primeira possibilidade, em que o “acaso” é o mal sem fisionomia e sem forma, a simples negação da ordem.

Logo no princípio de sua história pessoal, as reflexões sobre a teodiceia constituíram uma busca de compensação, por meio de um pensamento desapassionado, pela dor causada pelo desaparecimento de seu fervente sentimento religioso anterior. O alicerce afetivo de seu discurso sobre a teodiceia era o medo. A razão deveria recriar os conceitos e noções perdidos. Muitos outros já haviam então considerado que este era um caminho errado. Pascal, por exemplo, sentiu desde o começo que um mundo interior intimidado estava por trás da fachada do mundo racional que lhe era ensinado e que dele exigia ou que Deus fosse invocado inteiramente para o mundo material ou localizado externamente e expulso totalmente dele. Pascal afirmava que Deus não pode ser encontrado por meio de um discurso racional; ele preconizava um desacoplamento radical entre a fé e o saber. Ambas tinham origens diferentes e não partilhavam de qualquer território conjunto. Quem buscava reunir os dois mundos, segundo Pascal, apenas pervertia ambos, pois tanto turvava o conhecimento como perturbava a “ordem do coração”, o verdadeiro bastião da crença; ou então, em outras palavras: o conhecimento intelectual se expande cada vez mais para o exterior, enquanto a energia do conhecimento religioso desaparece no recolhimento.

Contudo, também Pascal se deixava levar pela corrente da secularização. Sua fé era uma crença na fé, um desejo de crer, que se originava nas dores existenciais do desamparo do ser humano inserido no ambiente da racionalidade e do empirismo.

A dedução da existência de um deus a partir da construção de um modelo do mundo ou, ao contrário, a negação de sua existência mediante o auxílio de um tal modelo não chega a tocar nem superficialmente o núcleo do problema religioso da vida. Isto vale também para o jovem Schopenhauer. Sua reflexão efetuada sobre a destituição de Deus por meio de uma construção dualística (uma vez que não existe o bem, Deus só pode ser procurado através do mal ou do acaso) não correspondia à sua opinião real. Ele poderia ainda acreditar em um deus que o pudesse arrebatrar e sustentar através de sua atenção divina, portanto a fé infantil de Matthias Claudius não lhe aponta somente para a

libertação da prisão paterna, como também ainda lhe apresenta um certo grau de tentação.

Embora a ingenuidade da fé de seu pai esteja aqui incluída, Schopenhauer também descobriu um alicerce afetivo em sua discussão sobre a teodiceia, não mais uma *Crença*, mas um *Desejo de Crer*. “Bem no fundo das pessoas,” escreveu ele, “está enraizado um tipo de confiança de que algo existe fora de sua consciência semelhante a si mesmas e que também tem consciência delas, ainda que esteja fora delas; esta inversão do que a vida lhes apresenta, de se acharem ao lado de um infinito insondável, é um pensamento assustador ¹⁶².” Ele não precisa descrever a si mesmo esta “Inversão”, porque ele já a vivenciou e, de fato, não se tratava em absoluto do elevado desamparo metafísico, mas da solidão sentida por uma criança que não foi amada o suficiente. “Quando eu era um menino de seis anos de idade,” conforme podemos ler nos apontamentos íntimos que Schopenhauer escreveu mais tarde em seu manuscrito secreto *Eis Eauton* [A respeito de mim mesmo], “eu reencontrei meus pais, que voltavam uma tarde de um passeio a pé pela cidade, depois de ter passado pelo maior desespero, porque subitamente me viera a ideia de que eles tinham me abandonado para sempre ¹⁶³.”

Em um poema escrito mais ou menos na mesma época em que Schopenhauer redigia sua própria teodiceia, lia a obra de Matthias Claudius e meditava sobre a vontade de crer, aquele opõe as duas coisas, uma contra a outra: o “pequeno” medo de uma criança abandonada e a “grande” angústia do desamparo metafísico:

“No meio da noite, em negror tempestuoso,
Com grande temor, de repente, acordei:
Os zunidos do vento e os trovões escutei,
Na varanda, na porta, em meu pátio formoso.

[...]

Não vi qualquer brilho, nem um raio de luz
Conseguia transpor essa noite profunda,
Como se ela jamais permitisse à fecunda
Claridade do Sol, que esta vida conduz,
O seu manto cruzar, negro e impenetrável.

E eu pensei: *nunca mais* haverá outro dia!

Essa ideia prendeu-me em um medo gelado;
Nunca assim me sentira tão só e abandonado;
Nunca antes na vida um pavor igual sentia,
Qual senti nessa noite de escuro insondável... [164](#)”

Este poema pungente foi escrito por Schopenhauer mais ou menos na época em que foi publicado o *Nachtwachen* [Ronda Noturna] de Bonaventura, uma obra que, mesmo que inicialmente não chamasse atenção, anunciava a contracorrente niilista que fazia parte ainda do movimento romântico mas, ao mesmo tempo, parodiava-o. O medo, mas também a promessa da noite dependem da conjuntura. Os elementos constituintes do temor da noite são aqueles em que a escuridão significa a ausência dos sentidos e da orientação. Naturalmente, isto também se encontra na sequência do sonho nos Alpes em que a noite domina a crônica escrita por Jean Paul, *Rede des Toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* [Discurso proferido pelo Cristo Morto e exilado fora do universo, afirmando que não existe nenhum deus]; e também na temática da *Götternacht* [Noite dos Deuses] que circula por toda a obra poética de Hölderlin.

“A calma da noite é quase assustadora,” encontramos em Bonaventura, “e a fria morte permanece dentro dela, como um espírito invisível, cujas mãos seguram firmemente a vida presunçosa. De vez em quando, um corvo morto de frio cai dos telhados das igrejas...”

Contra a noite ele foi ajudado até então pelas luzes da antiga crença ou agora pela razão recém-descoberta. Quando Schopenhauer escreveu seu poema sobre a noite, fazia somente dez anos que a explosão do movimento romântico começara, o qual passou a considerar que a noite não era angustiante, mas ao contrário, a abençoava apaixonadamente. Fora descoberta pelos românticos uma nova fonte de luz: a música e a poesia que se reconciliavam com a noite, porque dentro de si mesmos havia uma escuridão semelhante, mas esta rebrilhava.

As novas desta “descoberta” também atingiram Arthur Schopenhauer. Especialmente porque, para afastar de si sua tristeza, ele não lia somente Matthias Claudius, mas também leu as obras de Wilhelm Heinrich Wackenroder, publicadas entre 1797 e 1799 por Ludwig Tieck.

Wackenroder foi o cometa da religião romântica da arte. Ele provocou uma maravilha cintilante, queimou-se em uma noite de esplendor e logo

desapareceu. Quando Tieck publicou suas obras, Wackenroder já havia morrido, com apenas vinte e seis anos de idade. Wackenroder e o movimento romântico que o seguiu trataram inicialmente de um problema semelhante ao que foi enfrentado dez anos mais tarde pelo jovem Arthur Schopenhauer: aquela geração entusiasta que se afastara da antiga fé e que não se contentava com a razão, através da época de transição provocada pela Revolução Francesa até o desenvolvimento mais ousado de sua imaginação, valorizava excessivamente o supérfluo como uma necessidade normal, de forma inversa à maneira como que ele considerava a pesada herança de seu pai, algo em parte razoável, em parte piedoso, mas sempre desprovido de fantasia e aborrecido. Aqueles jovens presos na pungência da corrente do moinho da corriqueira vida burguesa buscavam um asilo e o encontraram no recém-chegado Deus da Arte. Também Wackenroder se achava em busca de um asilo. Seu pai era ministro da Justiça em Berlim e conselheiro militar secreto do reino, um funcionário cômico de sua própria honra que queria fazer seu filho seguir uma carreira semelhante. Mas ele se reunia com seu amigo Tieck para tecerem juntos fantasias sobre a Arte, embora permanecesse acima de tudo envolvido com um dualismo. Não obstante, ele não se prestava a qualquer velhacaria. Uma testemunha ocular narrou a respeito dele: “Mesmo quando ele se sentia mais melancólico e oprimido pelo mundo externo e precisava do contrapeso do mundo interior para defender-se, ele não queria entrar neste a ponto de perder-se e se queixava angustiadamente do mundo exterior de um modo perfeitamente ordeiro. Logo que ele se acostumou com essa situação, não falou mais dela. Quem só o encontrasse por alguns momentos, o consideraria um homem sóbrio e até pedante. A natureza burguesa de seu pai dava a impressão de tê-lo controlado completamente. [...] Acima de tudo ele parecia dominado pelo mesmo caráter que apresenta a música. Ele era como um conjunto de peças cilíndricas perfuradas e reunidas em uma aparelhagem elétrica, que parecia estar esperando ser tocado da maneira certa para nos deslumbrar com suas centelhas faiscantes¹⁶⁵.”

O jovem Schopenhauer se lamentava em sua própria época não menos angustiadamente, mas também de modo “perfeitamente ordeiro”. Ele permanecia com prazer sob a chuva dourada e cintilante da arte romântica e das fantasias musicais. A parábola mais conhecida de Wackenroder e que logo se tornou “clássica” a respeito das valiosas fantasias da ânsia de liberdade

romântica é a narrativa *Ein wunderbares morgenländisches Märchen von einem nackten Heiligen* [Um maravilhoso conto de fadas oriental sobre um santo desnudo]. Arthur Schopenhauer abeberou-se do estoque de imagens destes textos, mas foi influenciado somente pelo seu último período. O santo do conto de fadas ouvira falar incessantemente da “roda do tempo cujo zunido deveria tomar como orientação para sua própria mudança de rumo” e que deveria desse modo executar os movimentos impetuosos dos seres humanos “cuja ocupação é a de inverter a direção de uma monstruosa roda¹⁶⁶.” Em uma noite de verão, ele encontrou a solução ao escutar a canção de um casal enamorado. “Com os primeiros sons da música e as primeiras palavras da canção o santo nu conseguiu fazer com que a roda do tempo desaparecesse.” A música, a poesia e o amor, os poderes celestiais da nova geração, os podiam libertar da “tortura da roda” do quotidiano prosaico, do “zunido constante, monótono e cadenciado” do tempo vazio. Na filosofia de Schopenhauer surge mais tarde a metáfora da “roda da vontade”, sobre a qual existe uma trama em que estamos amarrados e pela qual somos iludidos e ele nos apresenta também a súbita paralisação desta maquinação intrigante por meio de uma submersão no mundo das obras de arte.

O jovem Arthur Schopenhauer registrou as leituras românticas dessa época em seu diário: “Se retirarmos da vida os poucos momentos da religião, da arte e do verdadeiro amor, o que permanece, senão uma fila de pensamentos triviais?¹⁶⁷”

Aqui a religião o firmava somente através de seu poder de solução, porque dentro do ideário apresentado pelos românticos, em que ela aparece conjuntamente com a “arte” e o “amor”, trata-se de uma religião bem diferente daquela que era professada por seu pai. Matthias Claudius, por exemplo, nos advertiu em termos inconfundíveis que não deveríamos falar em arte e religião “no mesmo fôlego”, isto é, ao mesmo tempo. Deste modo, ele também combateu o movimento romântico como uma idolatria moderna. E de seu ponto de vista (“no que tange ao invisível e ao eterno, confia na Palavra de Deus”), esse homem honrado tinha toda a razão. Porque a religião dos românticos não era uma religião de humildade ou da fé na revelação divina, porém da construção de si mesmo, era apenas uma das muitas configurações em que se apresentava o vigor da sua faculdade imaginativa desencadeada. Precisamos compreender a dinâmica interna da religiosidade

romântica, que era composta inteiramente pelo tecido do entusiasmo pela arte, se quisermos entender como e porquê Arthur consentiu em envolver-se com ela.

Quando se prossegue, como foi o caso de Schopenhauer, a vida terrena do pai, o resultado é que cada vez menos se acredita na noção paterna de vida do além-túmulo (novamente Matthias Claudius!). A religião romântica e a religião da arte (além da metafísica da música wackenroderiana) abriram assim o caminho ao jovem Schopenhauer e o conduziram através dele. A partir do momento em que ele se deixou levar e acompanhou esta corrente, emancipou-se ainda mais ou pouco da religião paterna. Ele deslizou do legítimo mundo material paterno para a ilegítima transcendência paterna do mundo. Deste modo ele seguiu individualmente o destino do movimento que representava o espírito de sua época, um movimento foi produzido pela natureza irrecuperável daqueles anos que eu mesmo decidi chamar de “os anos mais selvagens da Filosofia”.

Estes começaram com a revolução kantiana, com o desencanto pela metafísica tradicional, o esvaziamento das crenças tradicionais, com a autorização pragmática do sujeito individual e com o desvio da curiosidade filosófica do “mundo em si” para os meios de produção de um “mundo para mim”. A velha “ordem das coisas” (Foucault) desmoronou-se diante de Kant e desencadeou um tipo de modernidade cujo senso de maravilha nós realmente perdemos, embora ainda de modo algum tenhamos saído de seu alcance.

Schopenhauer somente estudaria qualquer coisa apresentada sob a rubrica de Kant bem mais tarde, mas ele já se achava inteiramente envolvido pela atmosfera desta transformação, uma vez que seu encontro com o romantismo já o havia comprometido com um dos aspectos do funcionamento de sua época. Por assim dizer, quando Schopenhauer se dispôs a tomar parte dela, já se representava o segundo ou o terceiro ato da grande peça que provinha do pensamento kantiano. Este fato não é desprovido de significado: durante o período em que diminuía seu interesse pelo romantismo, quando ele deparou com a obra de Kant e permaneceu interessado por ela durante algum tempo, ele se esforçou por fazer uma revisão do processo seguido pelos continuadores do movimento kantiano e não a crítica do próprio filósofo prussiano. Deste modo, ele não precisou renunciar à metafísica que construía sobre as obras de arte, com o auxílio do esoterismo budista e místico encontrado nas obras

de Fichte, Hegel e Marx, em sua radical “análise da finalidade” (Foucault), que lhe permitiu chegar a uma transcendência sem céu que conduziu radicalmente até o final.

Imediatamente, porém, em seus dois últimos anos passados em Hamburgo, Schopenhauer só se relacionou com as infindáveis transformações do romantismo. Mas ao infinito da arte romântica faltava a solidez da revelação “objetiva” em que seu pai e Matthias Claudius acreditavam. O infinito romântico é completamente subjetivo. É um infinito que o ser humano constrói para si mesmo, que é formado ou, pelo menos, tomado do sentimento de que o ser humano é capaz de construí-lo. Na realidade, não existe nada que o homem não possa fazer ou conceber com o auxílio da arte da imaginação desencadeada, consoante pensava o espírito dos tempos românticos.

Com a visão de seu próprio mistério interior, os românticos acreditavam ser possível agitar e desvendar os segredos do mundo. O mundo passaria a cantar e assim nos seria revelado no momento em que fosse descoberta a palavra mágica correta que nos permitisse reger seu canto. Não era possível descer fundo demais nos mistérios. Tal descida seria a verdadeira transformação que desejavam. Este afundamento conduziria ao centro de um campo de força magnético. Neste ponto se apreenderia a razão vertiginosa da dança. Lá onde começa o indizível é que nos encontraremos na maior intimidade com o mundo. É aqui que se situa o ceticismo romântico com relação à palavra. Para Wackenroder, a palavra é “o túmulo da fúria do coração”¹⁶⁸. Através da fala, o indizível é tocado apenas de leve e permanece sem ser dito. A fala humana não consegue acompanhar o fluxo destas descobertas. Ela desmancha a trama do tecido da riqueza das semelhanças, retirando dela um após o outro os fios desprovidos de brilho. Novalis chegou a afirmar que “o pecado original moderno” começou com a tradução da Bíblia para o alemão por Martinho Lutero. Por meio dela surgiu a época da tirania da palavra impressa. A arte da construção de si mesmo e o sentido interior foram colocados sob a curatela terrestre da palavra impressa e desaprenderam como voar. Do mesmo modo que Wackenroder, Novalis louvava “a sagrada música”¹⁶⁹. Não somente podemos movimentar e influenciar tudo através dela, como podemos aprender por meio dela a “metafísica do pairar”. Wackenroder especulou somente sobre as soluções individuais e de pequeno formato a serem obtidas

através da música, enquanto Novalis foi muito mais além, dirigindo-se ao Todo e querendo salvar a Europa de suas inimizades e mediocridade através da “sagrada música”. A consciência de si mesmo experimentada por Beethoven, que viu seu semelhante no General Bonaparte e seu eu falido no Imperador Napoleão moveu-se inteiramente pelas alturas dessa ambição. Wagner não foi o primeiro a sentir-se uma espécie de doador de religiosidade, Beethoven demonstrou antes tal sentimento. Para ele a música era uma “mistura do divinal com uma altíssima revelação de toda a sabedoria e de toda a filosofia”¹⁷⁰. Quando estudarmos mais adiante a filosofia da música segundo Schopenhauer, novamente lembraremos esta imensa embriaguez sentida pelos românticos com relação à música.

O ingresso para aquilo que é indizível dentro de nós e, por meio dele, adquirir os segredos do mundo — como queria o espírito romântico — passa inicialmente pela música e pela religião. Ambas são igualmente primordiais. Antes que se passasse meio século, contudo, esta asserção passaria a ser denunciada como sendo uma blasfêmia. Isto ocorreu porque a secularização e a libertação do indivíduo construtor de si mesmo quebrara as portas do antigo céu para o qual a música nos elevava o olhar e em que a religião encontrava sua revelação. Todavia se as duas — música e religião — fossem um artefato de nossa fantasia e porque ambas provinham do nosso indizível interior, elas reproduziam uma energia divina. Criava-se assim uma divindade concreta e terrestre. Jacobi, que foi testemunha filosófica contemporânea, para quem toda essa riqueza não servia, expressou-a muito bem através de uma alternativa ao mesmo tempo arguta e singela: “Ou Deus está fora de mim, é um ser vivo, cuja natureza é imanente em Si mesmo, ou então Eu sou Deus”¹⁷¹. Os românticos optavam por sua própria divindade. Conforme afirmou Schleiermacher, “Não tem religião aquele que acredita em santas escrituras, mas aquele que não necessita delas e pode construir uma inteiramente por si mesmo”¹⁷².

Esta religião luxuriante, que brotava de dentro para fora da fantasia arbitrária de um ser impressionável e sensível, fascinou Schopenhauer, porque ela não representava nenhum corpo de revelação defendido por seu pai, nem tampouco as normas por ele estabelecidas, porém uma modalidade de experiência do eu e do mundo que ele usufruía esteticamente. Ele se entregou ao desejo de ascensão romântico enquanto morava na pensão do

corretor de seguros Willinck, depois da mudança de sua mãe para Weimar — de fato em um ponto do tempo em que seu porta-voz novamente se dispusera a “dar um salto mortal para dentro do abismo da misericórdia divina”¹⁷³ (Friedrich Schlegel). A tendência de então era o retorno às crenças eclesiásticas, das quais Schopenhauer realmente queria se desligar. Em Wackenroder, ele leu: “Mas através do caos de escombros que nossa própria vida produziu, mas sob o qual se encontra esmigalhada, com um braço corajoso devemos alcançar e nos firmar poderosamente na arte, no grandioso, no estável e, acima de tudo, procurar atingir a eternidade — que lá dos céus nos convida com sua mão cintilante, para que nós possamos pairar sobre os abismos desertos em posição destemida, entre o céu e a terra!...”¹⁷⁴ Schopenhauer escreveu para sua mãe em Weimar: “Como encontraremos na semente celestial um espaço sobre o nosso chão duro, em que temos de disputar um lugarzinho através da escassez e da necessidade? Já estamos desterrados do espírito original e não podemos ver brotar a sua luz. [...] Mesmo assim um anjo compassivo nos lançou as flores celestiais e elas rebrilham bem alto em seu pleno poder, enraizadas neste solo de lamentações — o pulsar da música divina não cessou de bater através dos séculos da barbárie e uma repercussão imediata da eternidade permaneceu dentro de nós, capaz de compreender cada sentido e erguer-se acima dos vícios e das virtudes¹⁷⁵.”

A simbiose da arte e da religião era — pelo menos inicialmente — proveitosa para ambos. A religião como *Arte* se emancipava do dogma e se ligava às revelações do coração, enquanto a arte como *Religião* aduzia uma solenidade sobrenatural a estas “Revelações”. A religião da arte permitia, no dizer de Wackenroder, “que nós possamos pairar sobre os abismos desertos em posição destemida, entre o céu e a terra!...” E Schopenhauer, então sacudido e peneirado pelos negócios comerciais, prometeu a si mesmo, com o auxílio delas, atingir a experiência, “com passos leves e silenciosos / atravessar a árida vida terrena / de tal modo que, em parte alguma / precise prender meus pés à poeira do chão¹⁷⁶...”

A transcendência do mundo, segundo a fé de seu pai, estava alicerçada em confiáveis bens de raiz. A religião romântica da arte, contrariamente, dependia do entendimento de si mesmo, o que era, sem dúvida, um empreendimento bem arriscado. O jovem Tieck escrevera em seu romance,

William Lovell, que o jovem Schopenhauer leu muitas vezes: “Quando alguém foi dotado de um tal temperamento que o levou a sentir no antanho que a energia de seus voos perdia força [...] também permanecerá tombado neste mundo, andando às cegas, a torto e a direito, com suas asas partidas e mais tarde se verá forçado a *rastejar* por toda a eternidade¹⁷⁷.”

A vibração do entusiasmo romântico provém de uma contracorrente da angústia. A angústia que surge antes da desilusão, a angústia que aparece antes do fim da segurança dos sonâmbulos que se movem através do devaneio. Em um súbito momento impiedoso, os românticos vêm a saber que o espaço de ressonância de sua música celestial está aflitivamente vazio: “Logo a arte musical se tornou totalmente para mim em uma imagem de nossa própria vida¹⁷⁸,” escreveu Wackenroder, “uma alegria breve e comovente, que se forma do nada e que expira no nada — tanto o soerguimento como o afundamento, nem se sabe porquê — uma pequena ilha verde e feliz, banhada pelos raios do sol, cheia de cantos e euforia — que flutua sobre um oceano escuro, impenetrável e misterioso.”

Aqueles que desejam trazer seus deuses para fora do grande crepúsculo divino por meio de suas próprias forças, se atolam no seguinte dilema: eles devem depender da fé que foi criada por eles mesmos e ao mesmo tempo devem vivenciar o que eles mesmos produziram como sendo a recepção de uma crença. Eles querem erguer sua união mística através de seu “fazer”, que somente é capaz de garantir a sua própria conduta. Eles querem se maravilhar com o grande espetáculo sentados na primeira fila diante da ribalta, mas permanecem nos bastidores. São regentes que querem maravilhar a si mesmos por sua própria genialidade. A crença romântica na arte quer o impossível: deseja trazer à luz um refinamento de seu próprio engenho, com o resultado de que, no lugar da antiga substância, instala uma moldura que espelha seu próprio fantasma gêmeo: é o sentimento do sentimento, a fé na crença, o pensamento do pensamento. Aqueles que apresentam essa disposição de ânimo particular são capazes de usufruir um Algo multiforme e infinito — ou o tormento do Nada. No dizer de Jean-Paul: “Ora, quando cada Eu é seu próprio pai e criador, por que ele não pode ser também seu próprio anjo exterminador?¹⁷⁹”

Este é um impulso extraordinariamente difícil, pelo qual Schopenhauer se deixou sustentar. Ele permaneceu confiante em sua angústia até que chegasse

ao ponto de sua queda. Mas realmente quais energias são estas que ele tanto temia, ao ponto de se deixar derrubar ao solo por elas?

São a sensualidade e a voluptuosidade surgidas nos últimos anos da puberdade deste jovem que impedem o seu voo imponderável. O desejo sexual, portanto o corpo, provoca sua queda. Este é o “anjo exterminador” a quem ele, no tempo de sua elevação romântica, dedicou um poema que pode ser interpretado em muitos sentidos: “Oh, Volúpia, oh, Inferno!... / Oh, Sentidos, oh, Amor!... / Que não se satisfazem. / Das alturas do Céu / Me conduzistes primeiro / E me lançastes de volta / À poeira desta Terra / Em que permaneço encadeado¹⁸⁰.”

“Volúpia” e “Amor” — o que tem isto a ver com o jovem Schopenhauer.

Inicialmente: depois da morte de seu pai e da mudança de sua mãe, este jovem que ainda não completara vinte anos viveu sem a supervisão de seus familiares. Enquanto isso, também Anthime, que decidira pôr um fim a seu “aborrecimento” em Le Havre e concluir seu aprendizado comercial, viera para Hamburgo. Ele queria ficar perto de seu amigo, conforme lhe escrevera. Muitas conclusões foram tiradas das “libertinagens” a que os dois jovens supostamente se dedicaram; isso era, aliás, costumeiro nos círculos burgueses daquela época.

Nos fins de semana, Anthime saía de Aumühle, onde se achava alojado e vinha para Hamburgo. Ele queria “viver um pouco”. Arthur deveria ser o seu cicerone na cidade. Os dois se ajuntavam e reciprocamente se entusiasmavam a tentar a conquista de atrizes e coristas de teatro e, quando não obtinham sucesso por aqui, consolavam-se “com os abraços de uma jovem industriosa”¹⁸¹, conforme a descreveu Anthime em uma de suas cartas. O estardalhaço da galanteria de Anthime muitas vezes dava nos nervos de Arthur e este replicava ironicamente ou de maus modos. Anthime se mostrava pesaroso pelos seus excessos. Rapidamente os dois se reconciliavam. Arthur alimentava os gostos lascivos de Anthime com livros obscenos e deste modo tocava a nota certa, porque Anthime lhe agradecia com as palavras, “ultimamente eu me sinto impelido por pensamentos demasiado amorosos”¹⁸².

De fato, os “pensamentos amorosos” impeliam os dois em nível semelhante, embora de fato os de Arthur permanecessem ceticamente em surdina. Durante uma excursão dominical que fizeram até a cidade de Trittau, na

província de Holstein, os dois se estenderam à sombra de uma árvore que se erguia no meio das pastagens estivais e Arthur esvaziou a lascívia dos empreendimentos eróticos de seu amigo através da racionalização de que “a vida é tão curta, problemática e passageira que nem mesmo para isso chega a compensar envolver-nos em maiores esforços¹⁸³.”

De fato, Arthur não tinha grandes oportunidades para namoros que lhe compensassem os grandes esforços. Seu problema era que seus desejos físicos humilhavam suas inclinações mentais, triunfavam totalmente sobre ele, mas não conseguiam conquistar as mulheres. Eram duas coisas que ele nunca conseguiu perdoar — nem os seus desejos corporais e nem as mulheres. “No que tange a mulheres,” mencionou Arthur Schopenhauer muitos anos mais tarde em uma conversa informal, “eu me inclinaria bastante para elas — se ao menos elas me quisessem¹⁸⁴.” O fato de que elas não o queriam o obrigou a voltar seus desejos ardentes para objetos mais obscuros e, deste modo, vivenciou também a confusão do corporal com o ameaçador. “Volúpia, inferno, sentidos, amor” — para ele tudo é a mesma coisa, um “bando de fraquezas”, cada uma das quais provocava o fracasso de suas “aspirações para o elevado”. O fato de que ele era derrotado ou só obtinha vitórias nesse campo com demasiadas dificuldades levou-o a vivenciar sua sexualidade como algo de vergonhoso e humilhante e, uma vez que Anthime era cúmplice do fracasso de sua busca de sucesso, fez com que Arthur logo se afastasse dele. Ao lado de Anthime, que alcançava constantemente êxitos eróticos, os desejos de Arthur, que “não estavam tão firmemente incorporados”, simplesmente não se cumpriam.

Deste modo, Arthur sentava-se diariamente no escritório da empresa do Senador Jenisch e passava as noites em seu quarto na pensão do corretor de seguros e às vezes se encontrava com Anthime buscando tristemente a volúpia. Para Arthur, este era “um mundo exterior” da pior espécie possível. Mas ele não modificava sua situação, por mais que sonhasse com “as horas abençoadas pelo pastor dos espíritos”. “Por que devem assim as poucas pessoas elevadas que o acaso levou a não se ligarem tão firmemente a seus desejos corporais quanto ocorre com a legião dos outros, por que devem estas isoladamente ter de atravessar tantos milhares de obstáculos, que suas vozes não conseguem alcançar e superar, que não conseguem compreender e que os impedem de atingir as horas abençoadas pelo pastor dos espíritos? Por que

uma pessoa dessa ordem [...] que se eleva apenas nas obras de arte [...] eventualmente deva se sentir da mesma forma que as demais e deste modo ampliar o anseio de seus sofrimentos, enquanto sofre no deserto povoado por pessoas que são, como as areias do Sahara, tão incontáveis que seu olhar somente consegue divisar a multidão destes insípidos seres quase bestiais?” Ele ainda permaneceu por algum tempo nesta vida sobre as dunas do Sahara, até chegar o verão de 1807. Foi então que Johanna, vivendo livremente em Weimar, não conseguiu mais suportar estas queixas constantes vindas de Hamburgo. Ela mesma tomou a iniciativa de libertar Arthur. Ele não conseguira libertar a si mesmo por suas próprias forças. Deste modo, sua mãe ajudou-o a passar por um segundo nascimento, foi ela que o retirou do mundo de seu pai. Realmente, ele deveria ser eternamente grato a ela por esta atitude. Mas é possível que houvesse uma única coisa que ele seria incapaz de lhe perdoar: sentir-se devedor para com ela.

- [136](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher em três volumes incluídos nas Obras Completas publicadas por Paul Deussen, München (Munique), a partir de 1929: *Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 14. (NA).
- [137](#) Idem, *ibidem*, p. 16. (NA).
- [138](#) Idem, *ibidem*, p. 16. (NA).
- [139](#) Idem, *ibidem*, p. 16. (NA).
- [140](#) Citado por K. Pisa, *Schopenhauer*, p. 136. (NA).
- [141](#) Citado por W. Gwinner, *Schopenhauers Leben* [A vida de Schopenhauer], p. 27. (NA).
- [142](#) Citado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, volume correspondente a 1971, p. 86. (NA).
- [143](#) Idem, *ibidem*, p. 89. (NA). “Eu me aborreço, tu te aborreces, etc.” Em francês no original. (NT).
- [144](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 152. (NA).
- [145](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], p. 651. (NA).
- [146](#) Citado por K. Pisa, *Schopenhauer*, p. 142. (NA).
- [147](#) *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], p. 651. (NA).
- [148](#) Adele Schopenhauer, *Tagebücher* [Diários] II, p. 32. (NA).
- [149](#) *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], Primeiro Volume, 1799-1849, p. 18. (NA).
- [150](#) Idem, *ibidem*, p. 19. (NA).
- [151](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 131. (NA).
- [152](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], p. 651. (NA).
- [153](#) *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], Primeiro Volume, 1799-1849, p. 27. (NA).
- [154](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], p. 651. (NA).
- [155](#) Citado por W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft* [A melancolia e a sociedade], p. 103. (NA).
- [156](#) Matthias Claudius, *Sämtlich Werke* [Obras Completas], p. 507. (NA).
- [157](#) Idem, *ibidem*, p. 506. (NA).
- [158](#) Idem, *ibidem*, p. 507. (NA).
- [159](#) Idem, *ibidem*, p. 506. (NA).
- [160](#) *Gespräche* [Conversações], 1971, p. 131. (NA).
- [161](#) *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 9. (NA).
- [162](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 8. (NA).
- [163](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, Tomo IV, pp. 1966ss., Reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). Volume IV, Parte II, *Letzte Manuskripte, Gracians Handorakel* [Últimos Manuscritos: O Oráculo Portátil do (Filósofo Espanhol) Graciano, p. 121. (NA).
- [164](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 5. (NA).
- [165](#) Citado por K. Günzel, *König der Romantik* [O rei dos românticos], p. 63. (NA).

- [166](#) W. H. Wackenroder, *Schriften* [Obras], p. 153. (NA).
- [167](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte*, 1804-1818, p. 10. (NA).
- [168](#) W. H. Wackenroder, *Schriften* [Obras], p. 171. (NA).
- [169](#) Novalis, *Werke* [Obras Completas], Tomo II, p. 749. (NA).
- [170](#) Citado por E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit* [A história da cultura dos tempos modernos], p. 920. (NA).
- [171](#) Citado por G. Schulz, em *Die deutsche Literatur zwischen Französische Revolution und Restauration* [A literatura alemã entre a Revolução Francesa e a Restauração da Monarquia], p. 211. (NA).
- [172](#) Idem, *ibidem*, p. 209. (NA).
- [173](#) Idem, *ibidem*, p. 208. (NA).
- [174](#) W. H. Wackenroder, *Schriften* [Obras], p. 167. (NA).
- [175](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, p. 2. (NA).
- [176](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte*, 1804-1818, p. 2. (NA).
- [177](#) L. Tieck, *Werke* [Obras Completas], Tomo I, p. 238. (NA).
- [178](#) W. H. Wackenroder, *Schriften* [Obras Completas], p. 156. (NA).
- [179](#) Jean-Paul [pseudônimo do cronista Johann Paul Friedrich Richter], *Rede des Toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* [Discurso proferido pelo Cristo Morto e exilado do universo, no qual está afirmando que não existe nenhum deus] . (NA).
- [180](#) *Frühe Manuskripte*, 1804-1818, p. 1. (NA).
- [181](#) Citado no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1912-1944, Ano 1932, p. 217. (NA).
- [182](#) Idem, *ibidem*, p. 217. (NA).
- [183](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche*, p. 15. (NA).
- [184](#) Idem, *ibidem*, p. 239. (NA).

QUINTO CAPÍTULO

Weimar. Catástrofe Política e o Sucesso de sua Mãe na Sociedade.

Goethe Passando por Dificuldades.

Sua Mãe Libera Arthur do Escritório de Hamburgo.

Arthur Chora de Felicidade.

Arthur viveu sozinho em Hamburgo durante quase um ano. Ele ainda não alcançara a maioridade civil nem a maturidade suficiente para receber sua parte da herança. Sua mãe, porém, desde sua mudança para Weimar, tratou-o como se ele houvesse atingido ambas. O tom de suas cartas modificou-se perceptivelmente: ela não mais se dirige a ele com a rigidez materna anterior, mas como se fosse uma amiga ou uma irmã mais velha. No dia de sua partida, ela decidiu liberar a si mesma do embaraço de uma despedida cerimoniosa. Deste modo, ao retornar a casa no final da manhã de 21 de setembro de 1806, Arthur somente encontrou uma carta que sua mãe lhe escrevera durante a noite e deixara bem à vista antes de viajar: “Acabaste de sair, ainda sinto o cheiro da fumaça de teu charuto e sei perfeitamente que não te verei outra vez por bastante tempo. Passamos a noite de ontem conversando com bastante cordialidade: que ela nos sirva assim de despedida. Adeus, meu bem, meu querido Arthur, quando receberes estas linhas eu certamente não estarei mais aqui. Mas se, por acaso, perceberes que ainda estou, não venhas me ver, porque não posso suportar despedidas. Podemos nos visitar e rever sempre que quisermos; espero que não seja necessário esperar por muito tempo até que tenhamos razões suficientes para nos querermos ver novamente. Cuida bem de ti, esta foi a primeira vez em que não fui totalmente franca contigo. Já havia mandado ontem atrelarem os cavalos à carruagem para as seis e meia da manhã; espero não ter te magoado muito por minha falta de franqueza; confesso que não foi por tua causa, foi por mim mesma, porque eu sei como sou fraca em tais ocasiões e como sou afetada por qualquer emoção mais violenta¹⁸⁵.”

O mais importante nesta carta são os detalhes, por exemplo, a menção da

fumaça do charuto durante a última noite que haviam passado juntos. Johanna não quer se lembrar de Arthur simplesmente como seu filho, mas como um homem adulto. Astuciosamente, ela se escapara da cerimônia de despedida: não tem nenhum interesse em representar esse papel. Ela está cheia de esperanças em sua vida futura, que irá começar em breve. “Não foi por tua causa, foi por mim mesma” — esta é a lógica que Johanna emprega para se livrar das convenções sociais que a impelem à prática de seus deveres de mãe.

O fato de que seu novo projeto de vida será totalmente contrário ao que dela requerem as convenções burguesas está bastante presente em seu espírito. Ela experimentava então toda a altivez de seu amor-próprio: não quer que sua nova vida seja constrangida por quaisquer considerações ou temores. Ela estava, conforme escreveu a Arthur cerca de dois anos depois, “decidida demais, inclinada demais a escolher, entre dois caminhos, aquele que talvez fosse o mais surpreendente, do mesmo modo que já o fizera ao escolher a nova cidade em que residiria. Deste modo, ao invés de voltar para minha cidade natal, cheia de amigos e parentes, como qualquer outra mulher teria feito em minha situação, escolhi Weimar, uma cidade que, até então, era completamente estranha para mim¹⁸⁶.” (28 de abril de 1807).

Após a morte de seu marido, o menos que desejava era suportar as condolências oficiosas de seus parentes: ao contrário, sentia-se perfeitamente satisfeita por poder furtar-se a elas. Em uma de suas cartas posteriores, confidenciou a Arthur uma disputa familiar que era então travada entre seus parentes de Dantzig, com as seguintes palavras: “Deus seja louvado, fui inteligente o bastante para me escapar de todas essas relações familiares; deste modo, posso observar de longe as brigas deles e a cada dia que passa me sinto mais aliviada ao perceber como todas essas ninharias e agitações insignificantes poderiam ter perturbado o que autenticamente deve ser melhor para minha nova vida.¹⁸⁷” (30 de janeiro de 1807). Johanna estava tão profundamente entranhada no que deveria ser “melhor para minha nova vida” que, nas numerosas cartas que enviou a Arthur nessa época, fala quase exclusivamente de si mesma e das coisas que a rodeiam sem referir-se — pelo menos inicialmente — às não menos numerosas cartas que lhe eram mandadas por Arthur, todas as quais posteriormente destruiu. Na verdade, por mais que se escrevessem, não há qualquer diálogo mantido por meio

dessas cartas. O que Johanna desejava, conforme deixou passar algumas vezes à guisa de desculpa por seu desinteresse, era que Arthur participasse do mundo dela, ainda aludindo a seu papel de mãe de uma forma um tanto frívola, como em uma carta escrita anteriormente: “Porém quero realmente te contar uma coisa, porque, como sabes muito bem, sempre tive o costume de trazer alguns bombons ou docinhos para meus filhos quando retornava dessas ocasiões sociais de que participava¹⁸⁸.” (8 de dezembro de 1806). Ela não demonstrava nenhuma curiosidade especial pela vida de Arthur em Hamburgo, mas se aproveitava da circunstância de que seu filho ainda vivia ali para encarregá-lo de pequenas missões e de transmitir recados: sem dúvida, suas cartas nos mostram que tratava Arthur mais como seu mensageiro no mundo que ela mesma deixara para trás. Certa vez, pediu-lhe que fosse a Rostock, a fim de lá entregar uma carta enviada pela Duquesa-mãe da Turíngia; em outra, precisa comprar e enviar-lhe material de pintura, tintas, telas e pincéis, para o círculo de amigos de Goethe; outra vez, teve de adquirir um livro para Fernow, um dos frequentadores da residência materna em Weimar, que só poderia ser encontrado em Hamburgo: ainda outra, encomendou-lhe um chapéu de palha... Arthur deveria embalar o chapéu com todo o cuidado para não se deformar durante o transporte, mas antes de tudo, ele mesmo deveria experimentá-lo, porque “não se poderia esquecer,” conforme escreveu Johanna, “que minha cabeça é tão grande quanto a tua; se o chapéu de palha não servir bem em ti, não poderei usá-lo¹⁸⁹”. (10 de março de 1807). Esta recomendação nos permitiu saber que os dois tinham cabeças grandes, mas que isto servia apenas para que ela empregasse o fato em seu próprio proveito. Depois que Arthur dava cuidadosamente conta de seus encargos, recebia os devidos elogios, ainda que de forma um tanto formal: “Querido amigo Arthur, [...] dei os lápis de cera para desenho a Goethe, Fernow e Meyer: todos eles te enviam seus profusos agradecimentos¹⁹⁰...” A esta altura, Arthur já era digno de roçar a bainha do manto do profeta: o grande Goethe lhe manda lembranças e agradecimentos pela caixa de lápis de cera que o jovem lhe enviara pelo correio. Um certo calor do grande astro também se derramava sobre Arthur em decorrência dos pequenos favores e serviços de mensageiro que prestava aos habitantes da fabulosa Weimar.

Qualquer um que tivesse interesse pelas coisas do espírito ou o menor vínculo com a cultura da época, não podia entrar em Weimar sem sentir a

mais respeitosa admiração. Os dois níveis principais da cultura eram representados ali de uma forma mais brilhante que em qualquer outro lugar da Alemanha de então. No andar térreo residiam os poetas Herder, Schiller e Wieland e, naturalmente, Goethe; nos porões se acotovelavam os escritores populares August von Kotzebue, Stefan Schütze e Christian August Vulpius com seus colegas. Não é de admirar que seu contemporâneo, uma testemunha totalmente desrespeitosa da sociedade de sua época, como foi Jean-Paul [pseudônimo do cronista Johann Paul Friedrich Richter], por ocasião de sua primeira visita à pequena capital da Turíngia, em que residia a corte ducal, proclamasse: “Finalmente [...] escancarei os portões do Paraíso e cá estou eu, no meio de Weimar.” Algumas semanas depois, entretanto, queixou-se em uma carta enviada à sua irmã: “Não fazes a menor ideia de como as pessoas daqui brigam e se acotovelam para arranjar um lugarzinho debaixo do grande guarda-chuva que protege o trono celestial¹⁹¹.”

Mas para aqueles que não se sentissem deslumbrados pelo esplendor artístico de Weimar, era preciso muito esforço para que se dispusessem a visitar a cidade e só o faziam em caso de necessidade, porque para chegar lá, qualquer que fosse a direção de que viessem, tinham de se desviar de todas as boas estradas de rodagem mais transitadas. Todos os entroncamentos rodoviários mais importantes passavam relativamente longe de Weimar. A longa estrada que ligava o oeste ao leste da Alemanha, de Frankfurt-am-Main a Leipzig, passava por Erfurt e a ligação norte-sul de Eisleben a Nurembergue atravessava Rudolstadt. A capital celestial da cultura alemã ficava em um canto abandonado do país no que se referia as vias de comunicação terrestres da época, sem falar que o último trecho da estrada secundária que conduzia a Weimar se achava então em estado verdadeiramente lamentável. O próprio Goethe, que recebera o cargo de diretor das obras públicas, ruas e estradas do ducado desde 1779, tentara inutilmente modificar esta situação. Finalmente, devido à falta de verbas e dificuldades de toda a sorte, Goethe capitulou e viajou para a Itália. Os caminhos que conduziam a Weimar continuavam tão intransitáveis e perigosos como antes. Quando o próprio Goethe empreendeu uma longa viagem a Frankfurt, no verão de 1816, sua carruagem capotou a poucas milhas de Weimar. O poeta, que fazia parte do conselho privado do duque, arrastou-se para fora da carruagem virada, cheio de arranhões e desistiu a partir de então de grandes projetos de viagem.

Já as ruas da cidade estavam em melhor situação. Em sua condição de diretor das obras públicas, ruas e estradas do ducado, Goethe obtivera muito mais sucesso no calçamento das ruas. Todas as avenidas, ruas e caminhos mais importantes das praças estavam pavimentados. O governo ducal de Weimar estava muito orgulhoso destes resultados, mas as despesas necessárias para esse fim eram pagas mediante um imposto especial, o *Pflastersteuer* [Imposto de Calçamento] cobrado pela administração municipal dos estrangeiros, turistas e visitantes comerciais. Esta vaidade luxuosa da cultura municipal era protegida por leis que o faziam respeitar: um limite de velocidade era imposto aos veículos, os cavalos só podiam andar a passo e era proibido fumar nas ruas para não manchar os calçamentos.

“Os jovens amantes das artes que fazem para cá sua peregrinação, os amigos entusiásticos das musas, ao ingressarem na cidade, percebem que foram precedidos por um sortilégio,” conforme escreveu um contemporâneo em um dos relatos de viagem tão populares na época. “Weimar lhes parecerá grandiosa, como um belo santuário dedicado às musas. [...] Porém não são [...] as obras de arte, os prédios e as residências de fachadas ornamentadas que lhes provocam tal sensação; essa é a Weimar *material*; é a Weimar *poética* que causa essa impressão aos viajantes que sabem contemplar seu espírito¹⁹².”

Na verdade, não existem muitos relatos da época que descrevam a “Weimar *material*” como sendo particularmente extraordinária. Um certo Wölfling, que a visitou em 1796, relatou o seguinte: “Para obter uma visão geral da cidade, o melhor lugar são os montes que ficam atrás das últimas ladeiras dos bairros construídos nas novas áreas urbanizadas. Contudo, seja qual for o critério adotado, não passa de um lugar medíocre, cujas ruas não se podem comparar, nem pela limpeza, nem pela conservação, nem pela arquitetura dos edifícios, com a saudável e arejada Gotha. A maioria das casas foi construída de forma modesta e, em seu conjunto, transmitem a aparência de uma pobre cidade provinciana. Pior ainda, assim que nos afastamos um pouco das ruas principais, topamos com lugares mais pobres e ruelas ainda mais estreitas que só fazem acentuar esta impressão. Não existe nenhum recanto na cidade que possa indicar realmente que se trata de uma capital em que resida a corte de um ducado¹⁹³.”

Até 1800, o número total de habitantes da cidade não passava de sete mil e quinhentos. Apesar da importância cultural então alcançada, não houve um

crescimento demográfico digno de menção. De fato, relativamente ao crescimento geral da população do país na época, Weimar até mesmo regredira. Entre o ano da chegada de Goethe (1775) até a virada do século, somente foram construídas vinte casas novas. O núcleo da cidade velha era formado por ruas estreitas e angulosas e as casas — cerca de setecentas no início do século dezenove — se apinhavam ao redor da *Jakobskirche*, a Catedral de São Tiago. Contudo, a partir de 1760, começaram a derrubar as muralhas, para que a cidade ganhasse espaço na periferia e o ar livre pudesse circular mais facilmente. Os velhos portões da cidade foram derrubados, o que não impediu que o imposto para entrada de mercadorias continuasse a ser cobrado. Parques, jardins públicos e avenidas foram construídos sobre as áreas assim liberadas, do mesmo modo que foram abertos novos bairros para que os novos cidadãos oriundos das áreas rurais pudessem construir suas casas. No alvorecer do novo século, Weimar ainda não havia perdido seu ar de cidade rural, ainda que este não fosse tão dominante como na época em que Goethe se mudara para lá, vinte e cinco anos antes. Na época de sua chegada, era comum ver porcos andando pelas ruas, havia vacas pastando o capim alto que crescia sobre os túmulos do cemitério e a casa ducal era forçada regularmente a proclamar editos sobre a limpeza pública, como o seguinte: “Os montes de esterco se acumulam por toda a cidade, porque não são retirados. Os moradores das casas que não tem alpendre, podem depositar seus excrementos nos pontos das ruas destinados para esse fim, menos nos dias de feira, de onde serão coletados diariamente, exceto nos domingos e feriados¹⁹⁴.” Na metade do século dezoito, quase metade dos habitantes eram camponeses e, na virada do século, estes ainda constituíam cerca de dez por cento da população. Além disso, os artesãos mais modestos, os carregadores, os estalajadeiros e até mesmo muitos dos empregados da corte ducal possuíam muitas vezes frações de campo, mesmo que fossem minúsculas. Deste modo, os numerosos montões de esterco acumulados diante das casas faziam parte integrante da paisagem urbana e, no verão, atraíam enxames de moscas e mosquitos, o que fazia com que a maioria das pessoas das classes abastadas fugissem da cidade e fossem veraneiar nos balneários mais próximos.

As “classes abastadas” gravitavam ao redor da corte ducal. Weimar simplesmente não possuía uma burguesia capaz de se sustentar por seus

próprios meios. Havia muitos profissionais de atividades variadas, mas esta classe estava limitada à pequena burguesia. Das 485 oficinas recenseadas em 1820, 280 executavam serviços sem a supervisão de um profissional qualificado, enquanto 117 dispunham somente de um “oficial”. Contudo, os 62 sapateiros, os 43 alfaiates, os 23 açougueiros, os 22 carpinteiros, os 20 padeiros, os 20 tecelões, os 12 ferreiros, os 11 serralheiros, os dez tanoeiros, fabricantes de tonéis e barricas e os dez correeiros permaneciam estritamente vinculados a suas corporações de ofício e outras agremiações e regulamentavam de tal modo a concorrência mútua, que nenhuma das oficinas conseguia progredir de forma significativa. A industrialização mal havia chegado a Weimar. Pelo menos foi isso que Goethe tentou modificar durante seu período de bloqueio poético. Ao ver que a construção do novo palácio avançava muito lentamente, valendo-se de seu posto oficial, ele exigiu da comissão responsável pela construção, em 1797, que fosse criada uma “oficina central de carpintaria”, nos seguintes termos: “Se ao menos uma parte das obras não for realizada por meio de procedimentos industriais, com todas as vantagens que proporcionam as máquinas e um conjunto de bons profissionais trabalhando juntos, será impossível calcular a data do final dessa construção¹⁹⁵.” Contudo Voigt, colega de Goethe no Conselho de Ministros do Ducado, defendeu o ponto de vista oposto: “Temos de tomar em consideração os interesses da corporação de ofício dos carpinteiros. [...] Como é de conhecimento comum, a agremiação já se acha envolvida em uma embaraçosa demanda entre os oficiais, o que vem limitando consideravelmente suas atividades. Se fôssemos estabelecer uma oficina independente em Weimar, seria incalculável o número de novas disputas a surgirem dentro da associação¹⁹⁶.” Está fora de dúvida que ninguém queria proletários estabelecidos em Weimar.

O único “empresário industrial” de certa importância estabelecido em Weimar era Friedrich Johann Justin Bertuch, advogado e grande conhecedor da jurisprudência, dotado de um espírito artístico de diletante, que era comerciante, editor em pequena escala e responsável pela administração da fortuna pessoal do duque. Bertuch iniciara suas atividades — uma coisa importante na pequena cidade dedicada às musas — com a montagem de uma fábrica de flores artificiais, em que trabalhara Christiane Vulpius, amante e posteriormente esposa de Goethe. Bertuch havia fundado uma editora, na

qual publicava diversos periódicos, entre eles o *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* [Jornal de Literatura Geral de Iena], que veio a tornar-se bastante conhecido e o *Journal des Luxus und der Moden* [Revista do Luxo e da Moda]. Em 1791, ele reuniu todas as suas empresas editoriais e artísticas em um *Landes-Industrie-Comptoir* [Escritório das Indústrias Nacionais]. Naturalmente este conglomerado empresarial não podia ser considerado como “indústria” em nenhum sentido moderno da palavra. Até mesmo os seus contemporâneos perceberam como a etiqueta aplicada a seus negócios era enganosa. “Realmente a administração das empresas do Sr. Bertuch vem utilizando o nome de “indústria” na cidade de Weimar já faz algum tempo, mas esse nome também é a única espécie de indústria que existe por aqui¹⁹⁷.”

Não obstante, os novos tempos se aproximavam de Weimar, ainda que com bastante hesitação, ou pelo menos já se achavam bem próximos da cidade. Na cidade vizinha, Apolda, fora instalada uma manufatura para a fabricação de meias. Cada um de seus teares fabricava, em média, dez pares de meias por semana. Não era nenhum resultado espetacular, mas logo surgiu uma fábrica de mangueiras de borracha que obteve uma reputação bem mais imediata: foi realmente a primeira indústria desse tipo a ser instalada na Alemanha.

Até mais ou menos 1820, cerca de vinte e seis por cento da população ativa dependia direta ou indiretamente da corte ducal: os funcionários da administração e o pessoal da polícia, todos os empregados da corte, os membros da orquestra, atores e funcionários do teatro local, o clero luterano, os professores, os advogados, até mesmo os médicos e farmacêuticos — e todos eles se sentiam como membros de uma classe superior, estabelecendo claras fronteiras sociais com relação aos artesãos e aos trabalhadores diaristas que, por sua vez, dependiam em grande parte das encomendas e tarefas da corte ou de tarefas menores encomendadas por aqueles que dela faziam parte. Por mais sutis que fossem aqui as distinções entre os diversos estratos sociais, para um estrangeiro que chegasse em visita à famosa cidade com altas expectativas, tudo se reduzia desapontadoramente ao mesmo espírito provinciano. O mesmo Wölfling citado anteriormente escreveu: “Entre os [...] seres humanos que habitam na cidade, a grande maioria é formada por aquele tipo de provincianos que costumam povoar as cidadezinhas interioranas, entre os quais não se percebe o refinamento esperado dos moradores de uma cidade cortesã, nem tampouco uma situação material particularmente bem

favorecida¹⁹⁸.” Um viajante inglês, que parecia acostumado a coisas bem diversas, relatou o seguinte: “É inútil buscar em Weimar o tumulto alegre ou as alegrias ruidosas e sensuais comuns às grandes cidades, por mais que esta seja a capital de um ducado; há muito poucas diversões para os que preferem a ociosidade, do mesmo modo que bem pouca gente abastada que tenha condições para buscar distrações inúteis. Sem que seja necessária uma vigilância policial, muito menos a de uma polícia secreta, a própria pequenez da cidade e a maneira de viver costumeira deixam toda a população diretamente sob os olhos atentos da Corte. [...] Um homem cuja única ocupação seja a de aproveitar os divertimentos que lhe sejam oferecidos, muito certamente consideraria Weimar como um lugar tristonho. O povo passa as manhãs tratando de seus negócios e até aqueles poucos favorecidos que não precisam dedicar-se a nada, fingem fazer o mesmo, porque se envergonham de serem considerados como vagabundos... [...] Às seis da tarde, todos se reúnem no teatro da cidade, em um tipo de assembleia que quase se poderia considerar como a reunião de uma grande família. [...] Às nove horas, todas as representações já estão terminadas e pode-se ter certeza de que pelas dez da noite, todos os vizinhos já estão adormecidos ou, pelo menos recolhidos tranquilamente a noite inteira dentro da proteção de suas quatro paredes¹⁹⁹...”

Qualquer um que procurasse encontrar em Weimar algum outro lugar de diversão noturna que não fosse o teatro, ficaria decepcionado. Ainda segundo Wölfling, “Quem entra num café, encontra um salão vazio e um balcão atrás do qual o proprietário esfrega as próprias mãos para se distrair e enche o freguês de agradecimentos, porque sua visita o deixou tão feliz. Porém, se a gente chega lá pelo final da tarde, encontra uma porção de funcionários públicos e escriturários etc., que quase nos sufocam com a fumaceira de seus cigarros²⁰⁰.”

A vida pública só se reanimava em Weimar quando a capital do ducado se permitia retornar sem inibições a suas origens camponesas, por ocasião das feiras periódicas. A feira da cebola, realizada no outono, se transformava em uma verdadeira festa popular. As casas eram adornadas com ramos verdes e galhos de árvores, o vinho corria abundante e o povo chegava a dançar pelas ruas. Havia um sentimento generalizado de ação de graças pelas boas colheitas e o cheiro de alho e de aipo era sentido por toda parte. Duas vezes

por ano eram abertas, envoltas nas mesmas festividades, as grandes feiras de tábuas e caibros de todo o tipo, sem contar os mais humildes toros e achas de lenha para as numerosas lareiras. Até mesmo os ricos armadores dos estaleiros holandeses se apresentavam para comprar madeira para a fabricação de seus barcos. Todos os meses eram realizadas feiras de porcos no adro fronteiro à Catedral de São Tiago, a *Jakobskirche*, para grande desgosto do poeta Herder, que era conselheiro do cabildo da catedral e morava nas vizinhanças.

Nos períodos intermediários entre os renascimentos periódicos das feiras e das diversões rurais, Weimar, quando contemplada de perto, parecia “um mundo contido na concha de um caracol”, conforme a descreveu Schiller, que deve ter ficado bastante decepcionado quando veio instalar-se na famosa cidade da cultura. A classe dominante, formada pela pequena nobreza que gravitava ao redor do duque, encerrava-se em seu próprio círculo, orgulhosa de sua posição social e a burguesia os imitava dentro de suas possibilidades mais limitadas. Até 1848, os camarotes do teatro de Weimar eram divididos em duas seções, uma reservada para os nobres e a outra para os burgueses. Até mesmo Goethe teve de suportar durante algum tempo a arrogância da nobreza. Conforme ocorria, o círculo formado pelas dezesseis melhores famílias, que se consideravam as mais ilustres da sociedade weimariana, não podia aceitar a vida amorosa de Goethe. Christiane Vulpius, que fora operária na fábrica de flores artificiais de Bertuch, era considerada, sem mais nem menos, como uma presença “impossível”. Quando aquele se atreveu a levá-la a uma festa oferecida pelo aristocrático inspetor-geral das florestas, foi ofendido publicamente pelo dono da casa, que disse sarcasticamente ao poeta, mesmo que este fizesse parte do Conselho Privado do duque: “Mande sua criada (Christiane) para casa! Ela já bebeu mais do que devia e está embriagada!²⁰¹...” Nesta ocasião, ele foi tomado de surpresa e mandou levar Christiane em casa, mas em geral o poeta não se deixava intimidar pela empáfia dos pretensos aristocratas. A atriz Karoline Jagemann, que mais tarde se tornou amante do duque e era uma espécie de inimiga íntima de Goethe, escreveu em suas memórias: “Quando eu cheguei de Mannheim, o relacionamento entre os dois era notório e o fato de que a garota Vulpius vivesse abertamente com Goethe era uma coisa inaudita para a pequena cidade. Ele foi o primeiro e provavelmente o único que se atreveu a desafiar a opinião pública com o maior desembaraço e a sociedade achava isso tanto

mais chocante quanto considerava sua atitude como uma quebra da confiança que lhe demonstrava a amizade principesca do duque, que lhe concedia tantos privilégios²⁰².” Goethe juntou o insulto à injúria quando teve um filho com Christiane, que recebeu o nome de August e que registrou como legítimo. Mas naturalmente Goethe mantinha sua ligação com a corte ducal, mesmo porque isso era exigido como parte de suas obrigações oficiais e até mesmo tinha uma sentinela avançada nos círculos mais íntimos da aristocracia: a Sra. Von Stein. Contudo, sempre que lhe era possível, ele evitava as reuniões exclusivas da nobreza. Em sua própria casa, localizada em uma das ruas que formavam o *Frauenplan* [Largo de Nossa Senhora], ele procurava misturar as diversas classes sociais, ainda que seus convidados se tratassem mutuamente com a mais rígida etiqueta. De qualquer maneira, em tais ocasiões, ele não era considerado tanto como o criador do poema *Walpurgisnacht* [A noite das bruxas] como o Conselheiro Privado Goethe.

Nas classes da sociedade burguesa não existia este tipo de autoconsciência orgulhosa: eles se relacionavam livremente entre si, embora manifestassem grande apreço pelas distinções e honrarias que talvez lhes chovessem das alturas da sociedade, em consequência de seu bom comportamento e obediência previdente. Grassava em Weimar, mais do que em outros lugares, o respeito pelos títulos e “a febre dos conselheiros.” “O que me chamou especialmente a atenção,” relatou um turista que visitara Weimar nesse período, “foi a maneira como sempre ouvia falar do *Conselheiro da Corte* Wieland, do *Conselheiro Privado* Goethe, do *Vice-Presidente do Conselho* Herder. Nunca citavam o nome de qualquer deles sem estar acompanhado pelo título... Acho que na sociedade weimariana inteira não havia ninguém, com a minha exceção, naturalmente, que não possuísse seu próprio título, inclusive os poucos habitantes que se dedicavam ao comércio²⁰³.”

Johanna Schopenhauer logo se adaptou a esta situação e desenterrou o título de conselheiro da corte polonesa que fora concedido a seu marido (e que este nunca se havia dado ao luxo de utilizar). Deste modo, em consequência dessa informação, ela passou a ser referida em Weimar como “Conselheira Áulica” ou “Conselheira da Corte Schopenhauer”. Rückert, a quem esta fome de títulos também chamou a atenção, deu-nos a seguinte explicação: “Aqui os burgueses, como em todas as cidades que sediavam alguma espécie de corte, sentiam-se oprimidos e desprezados pela nobreza. [...] Deste modo sentiam

em seus corações grande estima por estas pequenas honras com que se demonstra respeito pelos outros, sem esperar que nô-las retribuam. [...] Perante seus olhos invejosos esses tratamentos meramente formais parecem ser uma verdadeira honra, embora para uma pessoa razoável sejam tão insignificantes que nem vale a pena falar a respeito²⁰⁴.”

Entre estes dois blocos sociais quase intransponíveis, vivia aprisionado em Weimar o mundo intelectual — que não deixava de estar encerrado em sua própria concha de caracol. Conforme outro comentário de Rückert, “Entre ambos (os pequenos burgueses e os aristocratas) se encontram os *eruditos* e os *artistas*, como uma classe neutra que para as outras duas é bem pouco interessante, porque não pertencem a qualquer destas camadas sociais, evitando uma e desprezando a outra, de tal modo que, apesar da proximidade, é como se estivessem afastados de ambas, habitando, por assim dizer, uma ilha inatingível²⁰⁵.”

Contudo, até mesmo este pequeno mundo intelectual estava dividido contra si mesmo. Era como se houvesse estandartes firmemente plantados no solo, ao redor dos quais se agrupavam os respectivos fiéis: Wieland e Goethe eram dois desses comandantes, que se evitavam mutuamente: o mesmo se passava também entre Herder e Goethe. A antiga amizade existente entre estes dois últimos fora quebrada por um comentário mordaz feito por Herder com relação à peça teatral escrita por Goethe, *Die natürliche Tochter* [A filha natural]: “Prefiro teu filho natural à tua ‘filha natural’²⁰⁶...” A “Corte das Musas”, que se reunia em torno da duquesa-mãe Amália, opunha-se, igualmente, ao círculo de relações que gravitava ao redor de Goethe. Kotzebue, que desejava ser querido por todos, pôs-se a armar intrigas entre os diversos grupos e terminou se tornando malquisto em toda parte.

Em uma das últimas cartas que escreveu a Wilhelm von Humboldt, o poeta Schiller se queixou do “infeliz estancamento” da vida naquele lugar. Ele expressou seu assombro pelo fato de que Goethe se dignara a residir ali durante tanto tempo. “Se eu achasse que existia qualquer outro lugar no mundo em que viver me seria suportável, iria embora imediatamente²⁰⁷,” escreveu Schiller, dois anos antes que Johanna Schopenhauer se mudasse para Weimar, com tão grandes expectativas, em 28 de setembro de 1806.

Mas a impressão que ela teve do lugar foi bem diferente, pois apenas três semanas após sua chegada na cidade, ela escreveu para Arthur: “Tenho certeza

de que minha existência aqui será bastante agradável, pois as pessoas daqui já me conhecem melhor depois de dez dias do que me conheceram por aí durante dez anos²⁰⁸.” Poucos dias se haviam passado desde sua chegada a Weimar e Johanna Schopenhauer já se sentia “mais em casa do que jamais me senti em Hamburgo²⁰⁹.”

De fato, ela trouxera cartas de apresentação de Hamburgo para mostrar em Weimar: uma era do pintor Wilhelm Tischbein, antigo acompanhante de Goethe, em sua viagem pela Itália. Também fora recomendada ao Dr. Ridel, que ocupava o cargo de camerlengo da catedral e que fora o preceptor do príncipe-herdeiro de Weimar. De fato, Ridel viera de Hamburgo e lá Johanna já travara conhecimento com ele; este era casado com uma mulher cujo nome de solteira era Buff, irmã da famosa Charlotte Buff, residente em Wetzlar, que servira de modelo para a Lotte, personagem do famoso romance de Goethe, *Leiden des jungen Werther* [Os sofrimentos do jovem Werther].

Por mais úteis que fossem essas recomendações, não teria sido possível a Johanna lançar raízes na cidade somente com elas. Peso igual derivava de seu prestígio social por ser conhecida como a viúva de um grande comerciante hanseático, que lhe deixara considerável riqueza e pelo título que assumira em função do falecido esposo de “conselheira áulica” da corte polonesa. Tal prestígio despertava curiosidade e lhe serviu para abrir todas as portas possíveis, mas não era suficiente para transformá-la em cidadã respeitada da noite para o dia. Na verdade, o fator decisivo para sua aceitação foi de natureza bem diversa: a felicidade de Johanna resultou da infelicidade da guerra, que recomeçara poucos dias antes de sua partida de Hamburgo e que encontrara seu ponto culminante e mais dramático em duas batalhas travadas a poucas milhas de Weimar: Iena e Auerstedt. Weimar fora afetada diretamente pelas consequências dos combates. “Goethe me disse hoje,” escreveu Johanna a Arthur, no dia 19 de outubro de 1806, “que eu me tornei uma cidadã weimariana devido a meu batismo de fogo²¹⁰.” O que aconteceu realmente?

Desde o começo da Revolução Francesa e, especialmente, os anos que se seguiram ao início do regime napoleônico estavam tão cheios de guerras e contraguerras, batalhas e combates que as pessoas já se haviam acostumado a tal ponto com eles que uma nova intensificação das crises intermitentes que marcavam as relações entre a França e a Prússia não constituía em absoluto

um impedimento para a viagem de quem desejasse mudar-se de Hamburgo para Weimar. Além disso, por que o ducado independente de Saxe-Weimar não poderia manter-se à margem da guerra, como acontecia com Hamburgo, que até então conseguira furtar-se aos panoramas da guerra? Mas durante a viagem, em que tivera de atravessar um dos territórios prussianos, Johanna tivera de esperar mais de uma vez na estrada enquanto aguardava a passagem dos transportes militares da Prússia. Tão logo chegou a Weimar, tomou conhecimento de que a população do ducado não se sentia plenamente em segurança de poder escapar por mais tempo às consequências da guerra. Contudo, logo se deixou afetar também pela esperança geral de que Weimar não seria diretamente afetada. “Todos demonstram por aqui uma disposição confiante,” escreveu ela ao filho, em 29 de setembro de 1806. “Logo os exércitos avançarão uns contra os outros e, embora não esteja bastante claro o que sucederá ou quando, as coisas vão bem por aqui e não é pelo fato de que a guerra seja inevitável que as pessoas vão deixar de continuar vivendo com suficiente bom humor²¹¹.”

Na verdade, a Prússia conseguira permanecer afastada das constantes guerras europeias durante dez anos; havia conservado sua “neutralidade” — embora sua diplomacia se inclinasse para o lado de Napoleão. A fim de evitar que a Prússia se incluísse na tríplice aliança Inglaterra-Áustria-Rússia, desde o começo de 1806 Napoleão pressionara os prussianos a firmarem um pacto com a França contra a Inglaterra. Mas o rei da Prússia, Frederico Guilherme III, preferia garantir a segurança de suas próprias fronteiras. Desde modo, às escondidas de seu novo aliado Napoleão, o rei da Prússia concluiu seu próprio tratado com o Tzar Alexandre da Rússia. Quando o Imperador Francês que, na realidade, preferia muito mais ter a Prússia como sua aliada e subordinada do que ter de entrar em guerra com os prussianos e vencê-los em combate, ouviu falar deste acontecimento, que considerou como uma troca do lado que seria apoiado pela Prússia no caso de uma nova guerra, o que comprometeria o equilíbrio de forças, respondeu com marcha ameaçadora de suas tropas através de Turíngia, então uma província prussiana. A Prússia mobilizou seus exércitos e mandou um ultimato para que a invasão francesa fosse suspensa e os invasores se retirassem. Napoleão considerou o ultimato como uma audácia a que não poderia dar-se ao luxo de consentir e pôs suas tropas em marcha justamente no momento em que Johanna chegava a

Weimar. A Prússia não podia mais recuar, mesmo que estivesse mal preparada para a luta, tanto em termos de treinamento como de suprimentos. Embora se tivesse aliado com Napoleão apenas três meses antes, declarou guerra à França a 9 de outubro de 1806. O Duque Carl August von Sachsen-Weimar foi um dos poucos governantes alemães independentes que se uniu a este duvidoso empreendimento prussiano. Goethe o havia aconselhado insistentemente a que se abstinhasse dessa participação. “Realmente, o mundo está em chamas por todos os rincões e fronteiras,” ele escreveu. “A Europa assumiu um aspecto totalmente novo: as cidades e as frotas são destruídas em terra e no mar, enquanto a Alemanha central e setentrional gozava de uma certa paz, interrompida por pequenos acessos de febre, mas dentro da qual nos esforçávamos para manter uma problemática segurança²¹².” Naturalmente, Goethe teria preferido que as coisas continuassem assim e se opôs à guerra, mas ninguém lhe deu ouvidos.

Durante o dia 18 de outubro de 1806, Johanna, depois de suportar as consequências da tormenta que se lançara sobre a cidade, redigiu uma enorme carta — vinte folhas em formato um quarto — em que descreveu de forma muito gráfica e detalhada os acontecimentos dos últimos dias. A carta é realmente uma circular e Arthur foi encarregado de reproduzi-la e repassá-la tanto aos conhecidos de Hamburgo como aos parentes de Dantzig. Posteriormente, ela chegou a pedir a Arthur que lha devolvesse, para que pudesse utilizá-la na redação de suas memórias. Através desta carta, podemos formar uma imagem aparentemente detalhada e fiel do que sucedeu naqueles dias em Weimar. Durante as primeiras semanas de outubro, as tropas saxônicas e prussianas se haviam acantonado ao redor de Weimar. Entre Erfurt e Ettersberge, bastante próximo de Weimar, fora montado um gigantesco acampamento militar em que se haviam reunido mais de cem mil soldados. Os oficiais, entretanto, haviam sido alojados em Weimar. O rei e a rainha da Prússia e o duque de Braunschweig (Brunswick) chegaram à cidade. Ao longe, se escutava o troar dos canhões franceses. “Todos os corações batiam de impaciência perante tudo isso²¹³.” Entre os generais hospedados na cidade, se encontrava o Marechal-de-Campo von Kalckreuth, a quem Johanna fora apresentada durante uma festa em Hamburgo. Agora que Johanna começara a pensar que talvez tivesse de fugir da Weimar ameaçada com sua filha Adele, esperava obter para esse fim a ajuda do velho oficial de cabelos grisalhos, que

em 1792 comandara a destruição da República de Mainz (Mogúncia) e que agora demonstrava sentimentos de ternura com relação a ela. Ao som de tambores e clarins, antes de partir para a batalha, que seria perdida em parte devido a suas ordens equivocadas, ele encontrou tempo para dar-lhe um abraço cordial, mas não dispunha de cavalos de reserva que lhe pudesse ceder para a fuga. Ele se ofereceu para levar Johanna e Adele consigo, a fim de lhes proporcionar sua proteção, mas não havia lugar para os criados dela, que teriam de permanecer em casa. Felizmente para Johanna, esta não quis abandonar seus fiéis servidores para enfrentarem em seu lugar o perigo a que ela mesma os conduzira. “Então os tambores soaram pela última vez e ele saiu cavalcando para o combate. Senti uma dor no coração ao ver partir dessa forma aquele ancião, ainda tão bonito apesar da idade²¹⁴.”

Era o dia 13 de outubro de 1806. Ainda sondando as possibilidades de fuga, Johanna foi procurar Mademoiselle von Göchhausen, que era dama de companhia da duquesa-mãe. Na escadaria do castelo ela encontra a própria duquesa. Elas são apresentadas e assim se estabelece uma nova relação amigável entre as duas. Apesar de toda a agitação da partida, Johanna têm oportunidade de conversar durante meia hora com a Duquesa-Mãe Anna Amália; esta também se preparava para fugir da cidade ameaçada e está disposta a levar Johanna e Adele consigo, mas tampouco pode fornecer cavalos para sua comitiva. Johanna permaneceu em Weimar, mas não se arrependeu disso, porque foi principalmente nas casas abandonadas que a soldadesca francesa fez os maiores estragos.

Até o crepúsculo a cidade é abalada pelo fragor das tropas saxãs e prussianas que se deslocam para a batalha. Então se faz silêncio. Uma calma angustiada e cheia daquela expectativa que é causada pelo medo. Apesar disso, ou talvez por isso mesmo, uma comédia está sendo apresentada no teatro da cidade. O elenco e a orquestra estavam apresentando *Fanchon*, uma alegre comédia musical. Johanna envia Adele para assistir a peça, acompanhada por sua criada Sophie.

Na manhã seguinte, por volta das nove horas, escuta-se o ribombar dos canhões, desta vez bem mais próximo. Johanna costurara suas joias por baixo do corselete do vestido, escondera seus lençóis finos de damasco embaixo de uma pilha de toros de madeira destinados à lareira ou à cozinha e enterrara outros objetos de valor no porão da casa. Também costurara cem luíses de

ouro em um cinturão de pano, uma espécie de guaiaca, que amarrou à cintura de sua fiel criada Sophie por debaixo de suas roupas folgadas. Haviam trazido o vinho do porão para que estivesse ao alcance, caso fosse necessário saciar a sede dos saqueadores. Johanna tomara todas estas precauções por não confiar nos boatos de vitória que vão chegando pelas ruas. Nunca apreciara muito os prussianos e muito menos acreditava em sua capacidade bélica.

Subitamente, por volta do meio-dia, se escuta pelas ruas uma gritaria apavorada: “Os franceses estão chegando!” Mas primeiro as ruas de Weimar ficam cheias de soldados prussianos, fugindo enlouquecidos, sujos, feridos, com as roupas rasgadas. “Logo depois os canhões estrugiram bem perto, o assoalho tremia debaixo de nossos pés, as janelas se sacudiam com a vibração provocada no ar pela intensidade do som. Ai, meu Deus, sentia a morte chegando bem perto! Não se escutavam mais explosões isoladas, mas sim os silvos, zunidos e o barulho que faziam as balas atravessando tudo, acompanhadas por aquele troar conjunto dos obuses dos canhões e dos projéteis dos morteiros que passavam sobre o teto de nossa casa e iam explodir no solo a menos de cinquenta passos dali, lançando nuvens de terra e destroços, mas sem que tivéssemos sofrido quaisquer danos. O anjo do Senhor pairava sobre nós e, subitamente, meu coração foi tomado por tranquilidade e alegria; tomei minha pequena Adele no colo e sentei-me com ela no sofá da sala, esperando que a qualquer momento uma bala de canhão atravessasse as paredes e nos matasse as duas; assim, pelo menos, nenhuma teria de chorar pela outra. Nunca o pensamento da morte estivera tão próximo de mim, contudo, nunca me parecera tão pouco assustador²¹⁵.”

Soam pancadas violentas na porta. Um grupo de hussardos, soldados da cavalaria francesa, está exigindo entrar na casa. Contudo, eles se comportam com boas maneiras, aceitam a refeição oferecida de galinha fria e vinho, limitando a isso suas exigências e indo a seguir em busca de um lugar para dormir no lugar em que seu regimento estava aquartelado. Mas atrás deles irrompem na cidade os temidos soldados da infantaria napoleônica, que eram apelidados de *Löffelgarden*, a “Guarda das Colheres”. Para castigar o apoio de Weimar à Prússia, Napoleão autorizara o saque da cidade. Duas mulheres se precipitam para a casa de Johanna, tendo acabado de escapar ao estupro dos saqueadores que percorrem a cidade. Também irromperam outros membros da sociedade weimariana, que haviam sido afetados diretamente pelo saque,

buscando refúgio em sua casa. Tremendo de medo, mas amparando-se mais ou menos mutuamente, eles se sentaram juntos ao redor da grande mesa de jantar, tomaram uma sopa quente e beberam um pouco do vinho que Johanna providencialmente havia mandado trazer dos porões. Uma única vela permanecia acesa, apesar das janelas estarem firmemente trancadas, por medo de que a luz pudesse atrair-lhes qualquer desgraça. Essa foi a hora do nascimento da grande comunidade. “A necessidade aniquilou todos os pequenos interesses individuais e nos ensinou como todos estávamos intimamente aparentados uns com os outros²¹⁶,” escreveu Johanna. Sob a vergasta do medo brotou um estranho sentimento de fraternidade entre os membros desta sociedade que se mostrava tão rígida e convencional em circunstâncias normais. Os que antes talvez tivessem disputado entre si agora se sentem unidos pela adversidade. A sensação provocada pela presença dos estranhos e as distâncias sociais desaparecem como por encanto. A iminência do perigo que os ameaça a todos lhes permite que escapem de sua habitual existência rígida e hipócrita.

Tarde da noite, a porta retumba novamente com pancadas. São soldados da infantaria, a “guarda das colheres”. “Só imagina que rostos horríveis, com os sabres desembainhados e ensanguentados, os calções e coletes brancos salpicados de sangue, as mãos também manchadas de sangue e, como é habitual em tais ocasiões, as palavras grosseiras e os risos ferozes²¹⁷.” Mas Adele, então com nove anos, se apresenta diante deles. A garotinha, que “falou com eles (ou seja, com os soldados) muito gentilmente em sua própria língua e pediu que fossem embora, porque não conseguia dormir.” Os soldados se acalmaram e partiram depois que Johanna os alimentou com parte de sua reserva de provisões. Na verdade, Johanna teve uma sorte incrível: sua residência foi uma das poucas que escaparam ao saque e à destruição — e o mesmo transcorreu no dia seguinte, em que a situação ainda mais se agravou.

Na noite de 14 para 15 de outubro de 1806, todos os arrabaldes de Weimar foram incendiados. Os franceses não permitiram que ninguém tentasse apagar os fogos. Por sorte, não havia qualquer vento e a calma evitou que a cidade inteira, construída em madeira na sua maior parte, fosse reduzida a cinzas. Mas a noite foi iluminada pelos incêndios. O povo fugiu para os bosques circundantes. No dia seguinte, o pior já tinha passado e, por toda

parte, corriam as histórias de terror com que cada um narrava aos outros as peripécias por que passara durante o saque. Diante da porta de um especialista em obras de arte, que apelidavam de *Kunst-Meyer* [Meyer artístico] ficou estacionado durante toda a noite um carroção cheio de barris de pólvora. Na casa da viúva de Herder, a soldadesca desenfreada tinha rasgado deliberadamente todos os manuscritos póstumos do poeta. A família Ridel se amontoou no banheiro, a única parte da casa que permanecera inteira. Mais tarde, encontraram enterrada no meio dos escombros um bule de prata usado para fazer chá. A família Kühn se havia escondido em um depósito subterrâneo de carvão que tinham no meio do jardim. O tesoureiro da cidade, um homem velho e hipocondríaco, passou a noite olhando para seu cofre aberto. O dinheiro havia sido roubado durante o saque e os livros-caixa, que representavam a ordem de sua vida, tinham sido totalmente rasgados e destruídos. Goethe relatou depois a Johanna “que nunca antes havia contemplado uma imagem tão grande de desolação que a deste homem, só e abandonado em uma sala vazia, rodeado pelos restos rasgados e sujos desses papéis em cuja redação gastara toda a vida, frio e como petrificado, sentado na terra, porque as tábuas do assoalho tinham sido arrancadas. [...] Ele parecia a imagem do Rei Lear shakespeariano, com a diferença de que o Rei Lear estava louco e aqui era o mundo inteiro que havia enlouquecido²¹⁸.”

Finalmente, uma conversa com a duquesa, a única pessoa que permanecera no palácio e a súplica de um alfaiate weimariano, que se prostrara perante ele, inclinaram Napoleão a pôr um fim na louca destruição.

Agora os mortos deveriam ser transportados e os feridos atendidos. Os cadáveres foram amontoados no teatro. Foram improvisados diversos hospitais. “Eu poderia te relatar certas coisas,” escreveu Johanna em seu longo relatório a Arthur, “que te deixariam de cabelos em pé; mas evitarei fazê-lo, porque já conheço bem a obstinação com que meditas sobre a miséria humana, mas não conheces coisa alguma dela, meu filho. Tudo o que vimos juntos não é nada, em comparação com este abismo de desolação e sofrimento²¹⁹.”

Johanna fez tudo quanto esteve a seu alcance para ajudar os flagelados. Enviou seus lençóis de linho para serem cortados e convertidos em ataduras, visitava os feridos, distribuía chá e vinho, seu custoso Madeira, fazia panelões de sopa. Relatou orgulhosamente que seu exemplo estimulou a outros,

inclusive Goethe, que abriu sua adega e distribuiu seus vinhos caros. Não havia mais lugar para colocar os feridos e os atendentes demonstravam alívio quando viam morrer em seguida aqueles que não tem nenhuma possibilidade de sobreviver a seus sofrimentos. Assim, eles davam lugar para outros em melhores condições, ou seja, conforme ela relatou, “a morte se transformou em uma auxiliar terrível²²⁰.” Havia um medo geral de que se alastrasse uma epidemia. Por sorte, os hospitais improvisados se esvaziaram logo em seguida. “Agora eu me alegro com a notícia de que 4.500 feridos, que têm os ossos quebrados, serão transportados para outros lugares, logo eu que, algumas semanas atrás, não teria deixado por preço algum, sair de minha casa sem ajuda algum jovem que tivesse caído e quebrado o braço na calçada²²¹!” É assim que o coração aprende.

A tormenta havia passado. Mas nenhum dos sobreviventes quer perder logo essa sensação de solidariedade que haviam sentido em relação uns aos outros durante os momentos de perigo. Goethe se dirige à casa de Johanna, que obtivera uma fama repentina em toda a cidade, tanto por sua sorte, como por sua generosidade e lhe diz: “Agora que se aproxima o inverno, que neste ano será ainda mais lúgubre que de costume, todos temos de nos reunir harmoniosamente, a fim de nos aquecermos e alegrarmos mutuamente durante os dias sombrios que nos esperam²²².”

Foi nesse momento que nasceram as tardes de chá de Johanna Schopenhauer, que mais tarde se tornariam famosas.

Goethe já fizera uma curta visita a Johanna antes que tivessem chegado os dias da infelicidade. Isso ocorrera a 12 de outubro. “Os criados me anunciaram a visita de um cavalheiro desconhecido. Fui até a sala da frente e encontrei um homem sério e bonito, todo vestido de preto, que se inclinou para mim em uma vênia elegante e me disse: ‘Permita-me que lhe apresente o Conselheiro Privado Goethe.’ Olhei ao redor da sala, em busca de Goethe, porque não conseguia reconhecer nesse homem de aspecto tão formal e porte tão teso o poeta Goethe que me haviam descrito²²³.”

Depois do “batismo de fogo”, Goethe tornou-se hóspede permanente dos saraus promovidos por Johanna Schopenhauer e, naturalmente, significou um ímã que atraiu a participação de muitos mais.

Mas o fato de que Goethe — pelo menos nos primeiros anos — visitasse com tanta frequência o *salon* de Madame Schopenhauer, deveu-se igualmente

a uma circunstância muito particular.

Nesses dias miseráveis também Goethe sentira — pela primeira vez — vacilar não somente o solo sob seus pés, mas sua própria existência. Até então ele sempre tinha sido capaz de criar em torno de si um espaço homogêneo, um mundo que se banhava na irradiação de sua personalidade e que percebia como sendo o seu. Tudo que fosse estranho, irritante ou perturbador ele conseguira manter afastado de si ou então de algum modo fundir aos elementos desse mundo. Henriette von Knebel escreveu em uma carta datada de 1802: “Eu não ousa perturbá-lo dentro desse assim chamado gozo da plenitude de sua existência²²⁴.” Porém a batalha de Weimar, o saque, a catástrofe que se abateu sobre o ducado de Saxe-Weimar — tudo isso constituiu uma “Perturbação” jogada sobre ele por um novo Prometeu, o Imperador Napoleão, uma perturbação contra o qual seu próprio “prometeísmo” — expresso nos versos: “*Deveis permitir-me que minha Terra / Permaneça intacta como está. [...] / Aqui eu me sento e formo homens / Conforme minha própria imagem e semelhança²²⁵...*” — não mais podia se afirmar. Durante esses dias, em uma conversa mantida com Stephan Schütze, ele declarou: “Eu gostaria de estar fora disso tudo, mas o lado de fora não existe²²⁶.”

Tudo considerado, Goethe tivera sorte. Graças às atitudes corajosas de Christiane, as piores consequências de suas ações tinham sido afastadas. Mas não faltaram cenas grotescas. Os “guardas das colheres” chegaram a invadir sua casa, beberam vinho, fizeram balbúrdia e causaram estragos e, finalmente, exigiram a presença do dono da casa. Riemer, o secretário de Goethe, relatou o seguinte: “Embora ele já se tivesse desvestido para dormir, desceu as escadas vestido somente com sua ampla camisola — à qual ele mesmo, em outras ocasiões, se havia referido em tom de brincadeira, como ‘minha túnica de profeta’ — e dirigiu-se a eles com toda a calma, perguntando o que queriam dele. Sua figura digna, impondo autoridade e respeito, a expressão inteligente e intimorata, todo o conjunto pareceu impor respeito também aos grosseiros soldados de infantaria²²⁷.” Mas o respeito não durou por muito tempo. Tarde da noite eles ou outros voltaram e invadiram o quarto de Goethe com as baionetas caladas no cano dos mosquetes. Goethe ficou paralisado pela surpresa e o espanto. Christiane soltou um grito agudo e fez menção de se defender com as próprias mãos, mas logo acudiram outras pessoas que se

havam refugiado na casa de Goethe e os assaltantes chegaram à rápida conclusão de que seria melhor retirar-se. A partir desse momento, Christiane assumiu o comando, organizando e dirigindo a defesa de sua casa situada na *Frauenplan* [Largo de Nossa Senhora]. Foi ela que orientou a fortificação da cozinha e da adega contra os desmandos dos soldados embriagados pelo saque. Goethe anotou em seu diário: “Incêndios, arrombamentos, foi uma noite horrível. [...] Nossa casa deveu sua salvação à sorte e à firmeza.” Sorte teve Goethe, a firmeza foi toda de Christiane. Heinrich Voß (Voss), preceptor de seu filho August, relata que Goethe, “durante aqueles dias tristes, tinha sido para ele objeto da mais profunda compaixão. Vi como ele derramava lágrimas. ‘Quem,’ gritava ele, ‘vai me tomar a casa e o emprego, para que eu possa ir para bem longe daqui²²⁸?’” Efetivamente, seu emprego seguro de conselheiro privado da corte ducal estava ameaçado, porque o destino do ducado inteiro pendia de um fio de seda; Napoleão estava considerando a possibilidade de extinguir sua independência e fundi-lo com a confederação das cidades do Reno, que dele dependiam totalmente. “Construí minha fortuna sobre o Nada,” foi um dos versos que Goethe escreveu durante esses dias terríveis. Christiane, que vivia com ele há dezoito anos, deu-lhe todo o apoio. Em agradecimento, ele mandou chamar o capelão da corte ducal e o casamento finalmente se celebrou, com bastante discricção, na sacristia da catedral de Weimar. As testemunhas foram o Secretário Riemer e seu próprio filho August. Goethe mandou o ourives gravar nos anéis de casamento a data de 14 de outubro, em que se travara a batalha de Jena (Iena). À guisa de explicação, ele disse a Johanna Schopenhauer, “Em tempos de paz podemos desafiar as leis impunemente, mas em tempos como os nossos precisamos acatá-las²²⁹.”

Mesmo assim, a cidade de Weimar sentiu-se melindrada pelo matrimônio. Os jornais fizeram troça dele. No próprio jornal editado por Cotta, que era o editor de Goethe, pode-se ler: “Goethe se deu ao luxo de casar com Mademoiselle Vulpius, que tinha sido a governante de sua casa durante tantos anos, sob o troar dos canhões e enquanto se travava a batalha. Desse modo, ela foi a única que acertou no centro do alvo, enquanto milhares de disparos erravam os tiros²³⁰.”

Goethe, conforme constatou assombrada uma visitante em Weimar, “decidira também honrar publicamente sua esposa e mostrar o respeito e

consideração que sentia por ela²³¹.” Goethe também soube dar o devido valor a Johanna Schopenhauer, para que ela fosse a primeira e inicialmente a única senhora da sociedade weimariana capaz de receber cordialmente o par de “recém-casados”. Ela mesma escreveu a Arthur relatando o caso: “Nesta mesma tarde ele apareceu em minha casa acompanhado e me apresentou sua nova esposa. Eu a recebi como se não soubesse quem ela era antes, nem sua situação anterior; afinal de contas, pensei eu, se Goethe se dignou a lhe dar seu nome, por que eu não podia lhe oferecer uma taça de chá? Vi claramente como meu procedimento o agradou. De fato, já estavam comigo algumas damas da sociedade, que inicialmente se portaram de uma forma embaraçada e formal, mas que logo aceitaram e seguiram meu exemplo. Goethe e sua mulher permaneceram comigo por duas horas e ele se demonstrou tão conversador e amável como há muito anos não o fazia, segundo me contaram depois. Veja só, ele não se atrevera a levá-la pessoalmente a nenhuma outra casa que não fosse a minha. Provavelmente acreditou que como eu era forasteira e vinha de uma grande cidade, saberia receber sua esposa da forma devida. Ela se mostrava inicialmente bastante perturbada, mas eu me apressei a pô-la à vontade. Em minha situação e tomando em conta a consideração e o apreço que rapidamente conquistei por aqui, posso facilitar sua entrada na sociedade dentro de pouco tempo. É isso que Goethe deseja e está demonstrando uma confiança em mim da qual penso ser merecedora. Amanhã eu lhe retribuirei a visita²³².”

O fato de que Johanna Schopenhauer aceitara tão bem a presença da antiga Srta. Vulpius, funcionou para ela como uma bênção. Goethe lhe agradeceu com frequentes visitas, logo outras sumidades locais de seu séquito o acompanharam e o êxito social tão desejado por ela estava garantido. Em 28 de novembro, dois meses depois de sua chegada a Weimar, escreveu a Arthur: “O círculo de amigos que se reúne em minha casa em todas as tardes de domingo e quinta-feira, não tem rival em toda a Alemanha e nem, segundo creio, em qualquer outra parte do mundo. Como gostaria de trazer-te aqui, ao menos uma vez e como por artes de magia!²³³...”

Mas será que ela falava a sério quando mencionava seu desejo de trazê-lo “como por artes de magia”? Johanna sabia muito bem que seu bem-estar presente, a “segunda primavera de seu espírito”, como o chamaria mais tarde Adele, dependia de sua libertação do passado, ou seja, de seu matrimônio

com Heinrich Floris Schopenhauer. Neste novo espaço vital que ela conquistara para si por seu próprio esforço, não havia lugar para Arthur, verdadeiro filho de seu pai que, apesar de suas lamentações, seguia as pegadas do pai e o caminho que este lhe determinara. Mais do que isso, seu filho lhe recordava constantemente o marido, em sua disposição mal-humorada, sua rudeza social e sua obstinação em criticar a tudo e a todos. Quando Arthur também se mudou para Weimar, no final de 1807, Johanna sentiu-se grandemente angustiada e conscientemente se decidiu a defender seu próprio espaço vital contra qualquer ataque que o filho lhe dirigisse.

A princípio, ela se negara a escutar as constantes queixas de Arthur sobre a infelicidade que sentia em sua existência de aprendiz de negociante e suas negras reflexões sobre a vida em geral, agindo como se não existissem. Na primavera de 1807, quando finalmente se decidiu a enfrentá-las, escreveu-lhe: “Há muito tempo eu sabia que te sentias insatisfeito com tua situação, mas nunca me preocupei demasiadamente com isso, tu sabes muito bem os motivos que atribuí a teu descontentamento, porque eu sei perfeitamente como possuis muito pouco da alegre despreocupação que apresentam os jovens com relação ao futuro e ao sentido da vida e, ao contrário, como tens disposição para te prenderes a pensamentos melancólicos sobre as coisas tristes que existem neste mundo, uma triste herança que recebeste de teu pai. Era isto que me preocupava com maior frequência a teu respeito, mas era uma coisa que não estava a meu alcance modificar e, deste modo, tive de me dar por satisfeita e esperar que o tempo, que transforma tantas coisas, também pudesse modificar esse aspecto de teu caráter²³⁴.”

Contudo, Johanna era flexível o suficiente para imaginar ao menos uma forma de mudar fundamentalmente a maneira como Arthur estava vivendo. Para ela, na realidade, a carreira determinada pelo marido para seu filho constituía um tabu bem menor do que para o próprio Arthur, ainda mais que este passava se queixando, mas não tomava a menor iniciativa para mudar sua situação. Em uma carta datada de 10 de março de 1807, inserido de modo quase invisível entre os numerosos mexericos sem maldade que fazia sobre seu ambiente social e sobre a maneira feliz como vivia agora, Arthur conseguiu ler o seguinte período: “Muitas vezes eu penso que gostaria de que estivesse aqui comigo e, quando escuto as histórias de Fernow e de Stefan Schütze sobre como custaram a iniciar seus estudos superiores e percebo a

que ponto eles conseguiram chegar apesar disso tudo, uma porção de projetos começam a voar dentro de minha cabeça. Certamente ambos já levaram para a universidade múltiplos conhecimentos obtidos no curso secundário e, mais ainda, adquiridos por si mesmos e que te faltaram nessa educação elegante que recebeste, mesmo porque, em nossa situação, não poderia ter sido de outro modo. Ambos nasceram em cidades pequenas e de famílias de meios bastante modestos, de tal modo que puderam prescindir de muitas comodidades, sem nem sequer terem chegado a desejá-las, coisas que para ti seriam imprescindíveis, pelo menos no futuro; de maneira semelhante, acredito que deves seguir a carreira que escolheste para ti mesmo um dia. Aqui, onde ninguém é realmente rico, as coisas são encaradas de outra maneira. Aí onde moras, as pessoas só se esforçam para ganhar mais dinheiro, mas por aqui não se pensa desse modo, as pessoas querem simplesmente viver²³⁵.”

A reflexão é interrompida neste ponto. Arthur deve seguir seu próprio caminho. Não se acha absolutamente preparado para outro. Lá em Hamburgo se encontra o mundo elegante e mundano do dinheiro e foi esse que Arthur escolhera seguir após a grande viagem. Aqui em Weimar, só se encontra uma vida exterior modesta e limitada, porém acompanhada pelos prazeres intelectuais. Lá está o Ter, aqui se encontra o Ser. Segundo o ponto de vista de sua mãe, o amor de Arthur pelo Ser não terá força suficiente para levá-lo a renunciar ao Ter. Pelo menos, é o que ela pensa. Não obstante, no que se refere à promessa feita a seu pai, que Arthur acredita ser obrigado a cumprir — segundo parece, mantém esse compromisso quase como uma ideia fixa — para ela não significa nada. Ela absolutamente não sente esta espécie de dependência póstuma para com o falecido. Pelo contrário, não poupa críticas às decisões autocráticas de seu marido, embora só o faça agora, depois de sua morte. “No que se referia a decidir como seria o teu futuro, minha opinião nunca teve o menor valor²³⁶,” escreveu ainda, expressando mais uma vez o seu profundo ressentimento. Entre as linhas, está bem clara a admoestação: Não é a mim que deves agradecer a tua infelicidade atual e sim a teu pai, a quem tanto veneras, apesar de tudo... Ao final desta carta, datada de 10 de março de 1807, a mãe relata uma conversa que tivera com o poeta Wieland, que desencadeará uma reação da parte de Arthur: “Ele me contou muitas coisas a respeito de si mesmo, do talento que demonstrara durante sua

juventude. ‘Ninguém,’ segundo ele me afirmou, ‘soube me reconhecer ou entender então...’ Logo a seguir ele me contou [...] que realmente não havia nascido para ser poeta e que somente as circunstâncias [...] que o haviam favorecido nesse sentido, também o haviam empurrado para ele; sentia que havia errado de carreira e que deveria antes ter estudado filosofia²³⁷.”

Esta carta e, muito especialmente, a confissão de Wieland nela contida, parecem ter removido todas as dúvidas sobre a própria trajetória de sua vida, ao seguir uma carreira que lhe parecia errada e para a qual se sentia totalmente inadequado. Deste modo sua mãe recebeu logo a seguir “uma carta longa e séria, que merecia uma resposta igualmente séria,” segundo escreveu Johanna, “a qual me fez refletir muito, pois me causou grande preocupação e me levou a indagar de mim mesma se eu deveria e como poderia ajudá-lo²³⁸.”

Johanna concede a si mesma duas semanas para refletir e mostrou a carta de Arthur a Fernow, um erudito especializado em História da Antiguidade, com quem tinha travado relações de amizade e cuja opinião prezava muito; em 28 de abril, acabou por escrever ao filho uma longa carta, em que incluía o parecer de Fernow, a qual provocaria uma reviravolta na vida de Arthur.

É perfeitamente possível observar nesta carta o esforço que sua redação exigiu de Johanna. Primeiro, ela se lamentava pela “indecisão” de Arthur, já que lhe parecia estar mais do que em tempo para que ele assuma a devida responsabilidade por sua própria vida, correspondente à idade do filho, que é agora adulto. Ela repetiu várias vezes que ninguém pode absolvê-lo de tal responsabilidade, ele deve escutar a si mesmo e decidir por si. Ela se dirigiu ao futuro metafísico de vontade e encareceu que ele deveria escutar seu próprio coração, pesquisar dentro dele qual seja a sua real vontade e então tomá-la como o objetivo que deverá seguir. “Com lágrimas nos olhos, eu te conjuro a que não enganes a ti mesmo, porém que trates a ti mesmo com seriedade e honradez, porque disso dependerá toda a felicidade futura de tua vida²³⁹.” Johanna apelou para o valor da disposição de ser livre, para o anseio pela liberdade, para a vontade de Arthur alcançar a felicidade. Poderia qualquer mãe respeitar melhor o direito soberano de seu filho para decidir sobre sua própria vida?

Mas a questão de uma trajetória adequada para a própria vida é uma coisa que revolve os velhos pensamentos amargos e recordações de dependência de

Johanna. Ela fala em termos completamente claros sobre seu casamento como um período em que sentia o fracasso de sua própria vida, de uma forma tal como nunca houvera empregado antes: “Sei muito bem o que significa viver uma vida que contraria tão completamente o nosso eu interior e, dentro da medida do possível eu te quero [...] poupar de uma infelicidade semelhante²⁴⁰.”

Mais uma vez ela expõe ao filho suas alternativas. Por um lado, ele pode tornar-se negociante como o fora seu pai, com “a perspectiva de tornar-se rico e talvez mesmo famoso, vivendo em uma grande cidade²⁴¹.” Do outro lado, está a posição de um erudito, “cuja vida será frugal e muito trabalhosa, tranquila, mas sem brilho, possivelmente tornando-se um ilustre desconhecido, animada somente pelo prazer do esforço intelectual e a busca e realização do que julgas ser melhor para ti mesmo²⁴².” Johanna não pode imaginar com que exatidão estas palavras descreveriam a vida futura de Arthur.

No caso de Arthur decidir-se contra a carreira de comerciante, ela lhe encareceu que deveria então escolher “um estudo através do qual possas ganhar teu pão”, depois que ele examinasse as possibilidades de seu coração, “de modo que tenhas um alvo determinado para teu trabalho, porque somente essa firme determinação te poderá fazer feliz²⁴³.”

Seja como for, Johanna está disposta a facilitar ao filho qualquer dos dois caminhos. “Assim que tiveres decidido, comunica-me,” escreveu-lhe, “mas terás de decidir sozinho, por ti mesmo, porque não quero te aconselhar e nem sequer considero essa possibilidade²⁴⁴.”

Tampouco Fernow o aconselhou diretamente em seu parecer, mas declarou com toda a franqueza que, caso Arthur tenha tomado uma firme decisão, nunca é tarde demais para mudar de carreira, desde que tenha oportunidade de adquirir uma nova educação que o prepare para ela. Fernow acrescentou algumas observações muito argutas sobre a problemática fundamental da necessidade de estabelecer um projeto de vida e sobre a dificuldade que existe em encontrar-se a si mesmo. Estas observações demonstraram-se tão importantes para Schopenhauer que, anos mais tarde, aparecem quase literalmente, quando ele redige seus *Aphorismen zur Lebensweisheit* [Aforismos sobre a Sabedoria da Vida]. Fernow escreveu: “Mas uma decisão tão irreversível, que irá afetar uma vida inteira, deve ser antecedida por um

exame muito sério e estrito de si mesmo, a não ser que o impulso que leve alguém a tomá-la tenha sido sempre tão forte e decidido que alguém possa decidir-se por ele irrestritamente e sem impor condições, consoante acontece com todos os instintos verdadeiramente naturais; este impulso certamente é o melhor e mais seguro, porque demonstra qual é a vocação que brota do interior. Sem este, é de fato muito arriscado arrojar-se, por pura insatisfação com as condições da vida presente, de uma resolução para outra que agora nos atrai por seus estímulos exteriores, mas da qual não sabemos com certeza se, a longo prazo, não irá novamente despertar aborrecimento e insatisfação. Se for tomada uma atitude assim irrefletida, perder-se-á inexoravelmente um tempo precioso, ao mesmo tempo que, devido a tais enganos, a pessoa se torne desconfiada de sua própria capacidade de decisão e não disponha mais de disposição e energia para traçar um novo plano de vida e dispor-se a segui-lo²⁴⁵.”

Esta exortação a ser autêntico deu finalmente a Arthur a força para tomar sua decisão. “Assim que li aquele parecer,” reconheceu Arthur Schopenhauer em sua velhice, “derramei uma torrente de lágrimas²⁴⁶.” Abandonou imediatamente o escritório de Jenisch, onde fazia sua aprendizagem, arrojou de si todo o mundo paterno e decidiu que o que ele queria era estudar. Todavia, foi sua mãe que lhe deu a liberdade que ele mesmo não foi capaz de tomar.

- [185](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Cartas Reunidas], 1799-1849, p. 34. (NA).
- [186](#) Idem, ibidem, p. 130. (NA).
- [187](#) Idem, ibidem, p. 110. (NA).
- [188](#) Idem, ibidem, p. 91. (NA).
- [189](#) Idem, ibidem, p. 91. (NA).
- [190](#) Idem, ibidem, p. 108. (NA).
- [191](#) Jean-Paul, *Briefe* [Correspondência], Tomo III, página 236. (NA).
- [192](#) Citado por H. Pleticha (editor) em *Das klassische Weimar* [A Weimar dos tempos clássicos], p. 16. (NA).
- [193](#) Idem, ibidem, p. 12. (NA).
- [194](#) Citado por G. Günther e L. Wallraf (editores) em *Geschichte der Stadt Weimar* [História da cidade de Weimar], p. 238. (NA).
- [195](#) J. W. Goethe, *Werke (Weimarer Ausgabe)* [Obras Completas (As Tarefas realizadas em Weimar)], Tomo IV, Capítulo 12, p. 50. (NA).
- [196](#) *Geschichte der Stadt Weimar*, p. 238. (NA).
- [197](#) Citado por H. Pleticha (editor) em *Das klassische Weimar* [A Weimar dos tempos clássicos], p. 13. (NA).
- [198](#) Idem, ibidem, p. 13. (NA).
- [199](#) Idem, ibidem, p. 18. (NA).
- [200](#) Idem, ibidem, p. 13. (NA).
- [201](#) Citado por R. Friedenthal, em seu livro *Goethe*, p. 397. (NA).
- [202](#) Citado por H. Pleticha, *Das klassische Weimar*, p. 287. (NA).
- [203](#) Idem, ibidem, p. 65. (NA).
- [204](#) Idem, ibidem, p. 17. (NA).
- [205](#) Idem, ibidem, p. 17. (NA).
- [206](#) R. Friedenthal, *Goethe*, p. 417. (NA).
- [207](#) Idem, ibidem, p. 399. (NA).
- [208](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Cartas Reunidas], Tomo I, 1799-1849, p. 64. (NA).
- [209](#) Idem, ibidem, p. 69. (NA).
- [210](#) Idem, ibidem, p. 69. (NA).
- [211](#) Idem, ibidem, p. 36. (NA).
- [212](#) J. W. Goethe, *Werke (Weimarer Ausgabe)* [Obras Completas (As Tarefas realizadas em Weimar)], Tomo III, Capítulo 10, p. 491. (NA).
- [213](#) *Der Briefwechsel*, Tomo I, 1799-1849, p. 42. (NA).
- [214](#) Idem, ibidem, p. 46. (NA).
- [215](#) Idem, ibidem, p. 49. (NA).
- [216](#) Idem, ibidem, p. 50. (NA).

- [217](#) Idem, ibidem, p. 52. (NA).
- [218](#) Idem, ibidem, p. 56. (NA).
- [219](#) Idem, ibidem, p. 62. (NA).
- [220](#) Idem, ibidem, p. 63. (NA).
- [221](#) Idem, ibidem, p. 63. (NA).
- [222](#) Idem, ibidem, p. 64. (NA).
- [223](#) Idem, ibidem, p. 43. (NA).
- [224](#) Citado por H. Blumenberg, em seu livro *Arbeit am Mythos* [Obra sobre um mito], p. 537. (NA).
- [225](#) J. W. Goethe, *Werke (Weimarer Ausgabe)*, Tomo I, Capítulo 1, p. 45. (NA).
- [226](#) Citado por H. H. Houben, em seu livro *Damals in Weimar* [A Weimar de outrora], p. 47. (NA).
- [227](#) H. Pleticha, *Das klassische Weimar* [A Weimar dos tempos clássicos], p. 264. (NA).
- [228](#) H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* [Obra erguida sobre um Mito], p. 535. (NA).
- [229](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel*: [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 69. (NA).
- [230](#) R. Friedenthal, em seu livro *Goethe*, p. 438. (NA).
- [231](#) H. Pleticha, *Das klassische Weimar*, p. 289. (NA).
- [232](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel*: [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 69. (NA).
- [233](#) Idem, ibidem, p. 87. (NA).
- [234](#) Idem, ibidem, p. 130. (NA).
- [235](#) Idem, ibidem, p. 116. (NA).
- [236](#) Idem, ibidem, p. 125. (NA).
- [237](#) Idem, ibidem, p. 120. (NA).
- [238](#) Idem, ibidem, p. 125. (NA).
- [239](#) Idem, ibidem, p. 135. (NA).
- [240](#) Idem, ibidem, p. 130. (NA).
- [241](#) Idem, ibidem, p. 132. (NA).
- [242](#) Idem, ibidem, p. 132. (NA).
- [243](#) Idem, ibidem, p. 132. (NA).
- [244](#) Idem, ibidem, p. 132. (NA).
- [245](#) Citado por W. Gwinner, em seu livro *Schopenhauers Leben* [A vida de Schopenhauer], p. 44. (NA).
- [246](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 382. (NA).

SEXTO CAPÍTULO

*Despedida de Hamburgo e de Anthime. Anatomia de uma Amizade.
Gotha: Mais uma Vez nos Bancos Escolares. Arthur se Torna Impopular.
Discussões entre a Mãe e o Filho. Arthur em Weimar: Um Espectador
Indesejado nos Bastidores. O Tao da Mãe. O Inevitável Goethe.
Arthur se Apaixona. Em um Baile à Fantasia.*

Arthur respondeu imediatamente após receber a carta de alforria enviada por sua mãe. Esta se deixou convencer pela rápida decisão tomada por seu filho, que se havia demonstrando tão vacilante anteriormente. “O próprio fato de que tenhas decidido tão rapidamente, de uma forma tão diferente da que te é costumeira, teria me deixado bastante preocupada, caso fosse a resolução de qualquer outra pessoa, já que seria levada a temer uma precipitação; mas em ti isto me tranquiliza, pois vejo nela o poder do instinto natural que te impulsiona²⁴⁷.” (14 de maio de 1807). Mas insiste em que ele agora deverá demonstrar perseverança, concentrar as suas energias, a fim de poder renunciar ao bem-estar deslumbrante da vida de um grande mercador que estaria à sua espera em caso contrário. Depois será tarde demais para arrependimentos. “Só poderás ser feliz se puseres de lado todas as tuas hesitações²⁴⁸,” escreveu Johanna. Contudo, agora ele assumira um novo compromisso, desta vez para com ela, que não deseja mais tarde acusar a si mesma “por me haver oposto a teus desejos²⁴⁹”. Conforme lhe havia prometido, Johanna facilitou a Arthur seguir o novo caminho por que se decidira: escreveu uma carta ao patrão de Arthur, outra ao senhorio de sua pensão, encarregou-se de organizar a mudança e tratou de obter-lhe alojamentos adequados em Gotha, uma cidade universitária localizada nas cercanias.

O “*Gymnasium illustre*” de Gotha possuía grande reputação e era considerado quase como uma universidade. Friedrich Jacobs, por exemplo, o professor de filologia de línguas antigas, gozava de grande prestígio nos meios literários e científicos. Sua fama provinha sobretudo de sua excelente

tradução diretamente do grego dos discursos do grande orador Demóstenes. Uma delas, *Die Rede gegen fremde Unterdrücker* [Discurso contra os opressores estrangeiros], tinha livre curso entre os intelectuais dos círculos de tendência liberal, a quem lembrava a presente ocupação francesa. Jacobs também havia tentado apresentar sua peculiar interpretação do Cristianismo, que denominava de “*Religion der Freiheit und Gleichheit*” [Religião da liberdade e da igualdade]. Ele fora bem recebido nos círculos românticos e fizera amizade com Arnim e Brentano. Trocava cartas com o iconoclástico Jean-Paul e também mantinha correspondência com Fernow, o frequente conviva de Johanna, com quem muitas vezes se encontrava em outros lugares. Fora precisamente este Fernow o responsável pela indicação do instituto de Gotha como o lugar mais adequado para a continuação dos estudos de Arthur.

Johanna prontamente alugou um quarto com refeições completas na casa de Karl Gotthold Lenz, que era professor no instituto e irmão do diretor da escola preparatória de Weimar, conseguiu a matrícula de Arthur no *Gymnasium illustre* e ainda contratou professores para lhe darem aulas particulares nas áreas mais deficientes. Assumiu a liderança e conservou a iniciativa todo o tempo. Não se deu ao trabalho de indagar nada de Arthur sobre suas preferências por lugar de residência, a escola que ele gostaria de frequentar ou com que espécie de professores gostaria de estudar. Aparentemente, a possibilidade de que Arthur pudesse recuperar suas deficiências escolares em Weimar nem sequer lhe passou pela cabeça. Contudo Arthur, quase rebentando de felicidade em função do novo rumo que tomava sua vida, segundo parece aprovou todas as providências tomadas por sua mãe sem apresentar-lhes a menor objeção.

Não teve grandes dificuldades em se despedir de Hamburgo, no final de maio de 1807. Não existia nenhuma pessoa por lá com quem mantivesse relações de amizade particularmente fortes — com a exceção de Anthime Grégoire de Blésimaire, que nos últimos meses se havia mudado para a Pensão Willinck, a fim de se encontrarem com mais facilidade. Contudo, mesmo seu relacionamento com Anthime era mais uma coisa do passado, resultado das recordações dos dias felizes da infância, que haviam passado juntos na residência dos pais daquele, em Le Havre. Mas esse tipo de fraternidade funciona bem melhor à distância do que em constante convivência, porque os sonhos e expectativas enraizados no passado

permanecem inalterados, não podem ser tocados, nem realizar-se, muito menos desvalorizar-se e é por isso que as lembranças dessas épocas são tão belas. A convivência concreta, de um modo geral, tinha sido — pelo menos para Arthur — bastante desapontadora. Do mesmo modo que Arthur, Anthime não sentia a menor paixão pela carreira de comerciante, mas os interesses artísticos e filosóficos de Arthur lhe eram ainda mais estranhos. Ao contrário de Arthur, não sentia a menor necessidade e nem tinha a mínima intenção de abandonar a profissão de negociante a que seus ancestrais se haviam dedicado e a que também seus pais o destinavam. Era mais para agradar o amigo que fazia suas curtas visitas ao mundo intelectual, levando a amizade ao ponto de seguir assiduamente o programa de leituras que lhe era determinado por Arthur (Goethe, Schiller, Jean-Paul, Tieck), mesmo porque melhoravam seu domínio da língua alemã. Dez anos depois, Anthime escreveu a seu antigo amigo: “Vivo como um verdadeiro homem de negócios e fora desta área, se não tivesse aprendido antes algumas coisas contigo, seria o homem mais ignorante deste mundo²⁵⁰.”

O único aspecto de sua vida em que Anthime se sentia igual e até superior era no que se referia a questões de namoros e galanteios. E era somente neste ponto que Arthur se sentia inferior a seu amigo. Contudo, durante sua temporada em Dresden, entre 1814 e 1818, Arthur parece ter sentido a necessidade de se gabar com Anthime sobre suas recentes aventuras amorosas, conforme se depreende de uma carta deste, datada de 1º de junho de 1817, em resposta a carta anterior de Arthur: “Considerando minha longa experiência e com base em nossa convivência anterior, preciso te confessar que é bastante difícil me convencer de que a fidelidade dessa tua namorada vá durar por muito tempo. Mas te aconselho a aproveitar o mais que puderes enquanto durar a ilusão²⁵¹...”

Depois da mudança de Arthur para Gotha, a amizade entre os dois esfriou rapidamente. Mesmo porque, no final de 1807, Anthime também deixou Hamburgo e viajou de volta para a França. Os dois haviam combinado por correspondência que se encontrariam em Erfurt, que ficava mais ou menos na metade do caminho, mas no último momento, Anthime escreveu a Arthur que não se abalasse a ir encontrá-lo nessa cidade, porque chegara à conclusão de que era possível empregar seu dinheiro bem melhor em Paris — uma visita às atrações da capital lhe parecia bem mais importante do que o encontro em

Erfurt; tampouco Arthur parece ter sentido grande pesar ao saber que seu encontro tinha sido desmarcado. Até 1817, os dois continuaram trocando cartas, embora sem muita frequência. Anthime assumira então a empresa comercial de seu pai em Le Havre e a estava conduzindo com bastante sucesso, embora “não sentisse grande atração pelos negócios, mas estivesse trabalhando mais por uma questão de não fugir à rotina²⁵²,” conforme escreveu certa vez. Mas está gozando “a alegria de viver: [...] cavalos, carruagens, criados...” Quase vinte anos mais tarde, em 17 de setembro de 1836, ele reaparece de novo. Ele vira em um jornal o anúncio do lançamento do último romance de Johanna Schopenhauer, *Die Tante* [A Tia] e isso o fizera recordar-se de seu velho amigo. Como não dispunha do seu endereço atual, enviou a carta para Weimar e Adele, a irmã de Arthur, a retransmitiu; este respondeu com uma descrição detalhada dos anos mais recentes de sua vida. A correspondência foi renovada, mas logo em seguida limitou-se a questões financeiras, um assunto que claramente era o único sobre o qual podiam manifestar um interesse comum. Eventualmente, Arthur pediu que o aconselhasse sobre se era conveniente investir dinheiro em uma companhia parisiense de seguros de vida. Em consequência, Anthime se ofereceu para empregar e administrar uma parte da fortuna de Schopenhauer e este desconfiou imediatamente da proposta. No verso da carta de Anthime, ele anotou a Regra 144 do *Oráculo Portátil* de Graciano: “Entrar nos negócios com o dinheiro dos outros para sair deles com o seu²⁵³.”

O relacionamento se interrompeu novamente, talvez por esse motivo. Em 1845, quase quarenta anos depois de sua despedida em Hamburgo, os dois tiveram um último encontro. Anthime, que entretimes havia enviuvado pela segunda vez, foi fazer uma visita a Schopenhauer, que agora residia em Frankfurt, mas o reencontro se demonstrou decepcionante para o filósofo. Em uma conversa com outra pessoa, ele comentou secamente que seu amigo de juventude se transformara “em um velho insuportável” e chegou à seguinte conclusão: “À medida em que envelhecemos, as divergências se vão tornando cada vez maiores. No final da vida, estamos completamente sós²⁵⁴.”

Arthur Schopenhauer superou sua crise particular na mesma época em que começava em Hamburgo a maior crise econômica e política conhecida na cidade até então. É até possível que esta crise tivesse provocado de qualquer maneira o final de sua carreira comercial, pelo menos nessa praça. Depois que

as tropas francesas ocuparam a cidade, em 19 de novembro de 1806 e, desse modo, endureceram definitivamente o Bloqueio Continental contra o comércio com a Inglaterra, o comércio hamburguês em grande escala recebeu um golpe tão profundo que quase o destruiu por completo. Dentro de poucas semanas, cento e oitenta das maiores firmas comerciais da cidade foram forçadas a suspender o pagamento de seus compromissos. Trezentos veleiros estavam ancorados no porto, sem terem mercadorias a transportar e nem destino certo. Ao mesmo tempo, foram criados pesados impostos, os negociantes mais abastados forçados a emprestar dinheiro aos novos governantes, enquanto grande número de mercadorias de seus depósitos eram requisitadas pelos franceses, sem esperança de pagamento, o que destruiu as fortunas até dos mais ricos. Foi o surgimento desta crise que precipitou o retorno prematuro de Anthime para a França. Não obstante, a bancarrota econômica constituiu somente o começo dos sofrimentos que aguardavam a cidade. Durante a guerra de libertação travada contra os ocupantes franceses, entre 1813 e 1814, Hamburgo tornou-se o cenário dos últimos combates, que foram também os mais encarniçados. Todas as cidades vizinhas foram entregues às chamas e a própria Hamburgo tremeu ante a ameaça proferida pelo comandante francês de reduzir a cidade a cinzas antes de entregá-la às tropas russo-prussianas. Logo surgiram epidemias. Aqueles que não tinham condições de fornecer provisões aos soldados franceses que sustentavam o assédio, foram expulsos da cidade. A morte e a miséria dividiram entre si o governo da cidade. Mas Arthur Schopenhauer foi poupado de todo este sofrimento. Quando saiu da cidade e se transferiu para Gotha, no fim de maio de 1807, não fazia a menor ideia de que estava abandonando um barco que estava prestes a afundar.

Do mesmo modo que Weimar, Gotha era uma pequena cidade palaciana, em que residia outra corte ducal. Localizava-se, tanto física como figuradamente, aos pés do poderoso castelo de *Friedenstein* [Fortaleza da Paz]. A cidade velha contava somente com mil duzentas e noventa e sete casas. A vida da pequena cidade se desenvolvia em um espaço cujo diâmetro podia ser percorrido por apenas mil e duzentos passos. Tudo ficava apertado dentro dessa circunferência: as igrejas, um quartel, uma prisão, vários clubes em que se jogava bilhar e os jornais e revistas mais recentes eram postos à disposição para serem lidos por seus membros, um orfanato, um teatro, cervejarias e hospedarias. O parque construído ao redor do castelo era aberto ao público

em determinados dias. A arquitetura era dominada pela graça e leveza do estilo rococó. O dístico *Vive la joie!* — Viva a alegria! — era mostrado na fachada do pórtico que levava a um dos palacetes existentes no meio dos jardins. A vida na corte de Gotha era famosa por sua licenciosidade, mas também por seu caráter de liberdade. Durante o século XVIII, os principais expoentes da facção hedonista-materialista do Iluminismo, como d’Alembert e Helvetius, tinham participado das reuniões filosófico-artísticas realizadas em torno da mesa redonda do castelo de Gotha; poucos anos depois, a duquesa mandou decorar seu salão de recepções com bustos em mármore dos revolucionários parisienses e a pequena orquestra da corte tocava a marcha da Revolução Francesa adotada pelos *sans-culotte*²⁵⁵.

Mais abaixo, na cidade, todas estas coisas eram consideradas como meras extravagâncias. A maior parte da população seguia o espírito puritano do pietismo alemão, enquanto os membros da classe superior da burguesia se reuniam em suas lojas maçônicas, para as quais só eram eleitos os que haviam passado por uma espécie de filtro de sublimação dos instintos até atingirem o enobrecimento moral. A cidade tinha muito orgulho de seu *Gymnasium*, para cujos cursos preparatórios acorriam alunos de lugares bem distantes. Havia boas livrarias na cidade e também um biblioteca pública bem equipada, mas cuja entrada era proibida a mulheres solteiras. Gotha era também famosa por suas salsicharias. De vez em quando, a mãe de Arthur lhe solicitava o envio de um pacote de salsichas. Nas tardes de verão, o coral do instituto dava concertos no parque. Nos aniversários de nascimento e nos jubileus [aniversários de governo] da família ducal ou de outros notáveis, organizavam-se pequenas procissões, em que o corpo docente marchava com toda a pompa e circunstância de suas vestes talaras superpostas às habituais roupas escuras e usando chapéus de três bicos. A grande massa da população, composta por artesãos, pequenos comerciantes, proprietários de granjas ou chácaras nos arredores e os empregados da corte ducal, levava sua vida como a classe média das pequenas cidades sempre fez em todas as partes e em todos os tempos: temerosos e respeitadores dos grandes e pequenos deuses locais, invejosos e atentos às diferenças de posição social existentes entre eles, por mínimas que fossem, mas que sempre podiam conceder certo prestígio e segurança àqueles que pertenciam a estas insignificantes subclasses mais privilegiadas. Poucas semanas depois de sua chegada, Arthur esboçou com

rigor e precisão os traços deste pequeno mundo, sem evitar que transparecesse seu próprio sentimento de superioridade, em um poema dedicado “aos filisteus de Gotha”.

AOS FILISTEUS DE GOTHA

(Arthur Schopenhauer, 1807, Trad WL, 2010)

Eles espiam e acorrem bem depressa
Para ver qualquer coisa que aconteça,
O que outro faz e tudo que alguém peça,
Tudo o que falam, nunca o povo cessa,
Qualquer coisinha já lhes interessa...

Seus rostos aparecem nas janelas:
Cada porta tem ouvidos atrás delas,
Contemplam tudo, assim como as estrelas;
Se os gatos usam os tetos como selas,
Tudo é assunto para homens e donzelas...

Mas essas coisas que têm maior valor,
Inteligência, pensamento ou ardor,
Em nada lhes despertam seu amor,
Apenas se este é rico ou tem favor,
Ou se é apreciado por algum comendador...

Querem saber quem é mais respeitado,
Quem deverá primeiro ser saudado,
Se é nobre ou conselheiro respeitado,
Se é Luterano ou serve ainda ao Papado,
Se é solteiro ou se já está casado...

Se mora em casa grande ou veste roupa fina,
Tudo eles pesam, a tudo isso se atina,
Mas aquilo a que esse povo mais se afina
É se uma vantagem, mesmo pequenina,
Podem tirar em favor da própria sina...

E uns dos outros ficam indagando
O que de nós se pensa ou está falando,

Ao Fulano e ao Sicrano perguntando,
Enquanto as opiniões vão sopesando
E os rostos vão, com cuidado, examinando!... [256](#)

Arthur, apoiado por seu orgulho de membro da alta burguesia semiaristocrática e sustentado pelo impulso de um novo começo em sua vida, não se deixou absorver por este pequeno mundo. Ao contrário, lançou-se aos estudos com grande fervor. O professor Jacobs logo começou a elogiar suas redações em alemão. Herr Doering, o diretor da escola preparatória, louvou a seguir os progressos que realizava no estudo das línguas antigas. Nas cartas que dirigiu então à sua mãe e a Anthime, aparentemente Arthur não poupou hinos de louvor a si mesmo, pois conservou-se uma carta com a resposta de Anthime: “Os teus extraordinários progressos não me surpreendem em nada, porque conheço perfeitamente a tua também *extraordinária* capacidade de aprenderes tudo o que quiseses^{[257](#)}”. (4 de setembro de 1807). Já sua mãe reage com maior reserva: “Que estejas indo bem em teus estudos é apenas o que já esperava de ti^{[258](#)},” conforme lhe escreveu em 29 de julho de 1807. E ainda lhe disse que não se deveria fiar demais dos elogios de Doering, porque é de conhecimento geral em Weimar que ele tem “a fraqueza [...] de tocar as trombetas estridentemente demais quando se entusiasma e deseja elogiar os seus alunos favoritos.” Tampouco ele se deveria deixar enganar pelo sucesso obtido com suas redações em alemão e inclinar-se prematuramente para as “belas letras”, já que os aplausos que se obtêm através delas “provocam uma alegria grande demais para que se possa renunciar facilmente a tal aprovação. Ao contrário, se quiseses alcançar um nível superior ao de qualquer um desses jovens cabeludos que se dizem poetas e conseguir realmente produzir algum trabalho de valor, primeiro terás de realizar estudos sérios e profundos na área de literatura^{[259](#)}.”

Mas seus progressos na área acadêmica não são os únicos de que Arthur se gabava para seu amigo e para sua mãe. Ele igualmente relatava as diversões que buscava e que encontrava nos meios mais aristocráticos. Seus relatos causam profunda impressão em Anthime, conforme ele escreveu, a 4 de setembro de 1807: “Fiquei cheio de inveja, especialmente queria estar nessa linda festa realizada no bosque da Turíngia e invejo ainda mais a sorte de *Monsieur Schopenhauer*, dançando com as princesinhas, todo elegante^{[260](#)}...”

Por outro lado, mais uma vez sua mãe não se sente absolutamente orgulhosa dos êxitos sociais que seu filho lhe relata em suas cartas de Gotha. “Não me agrada nem um pouco,” escreveu ela, “que só andes por aí em companhia de *condessas* e de *barões*, como se não houvesse ninguém de nossa classe que te pudesse interessar. As opiniões e pontos de vista dessas pessoas que nasceram em berço de ouro e não precisam de trabalhar para ganhar a vida, como terás de fazer e que ainda acham ser melhores que os outros só por causa de seu nascimento, são muito diferentes das nossas e se andares em companhia delas poderás te extraviar por falsos caminhos e perder a perspectiva de nosso próprio ponto de vista. Tu pertences definitivamente ao mundo burguês da classe média e deves firmar-te em teu próprio meio e te lembrares de que me garantiste estares disposto a renunciar ao brilho desses ouropéis, caso pudesses te dedicar somente às ciências; não te esqueças de que estas te darão muito mais honra do que a caça de honrarias e de aparências²⁶¹.”

As investidas de Johanna contra as incursões de Arthur dentro do mundo aristocrático não se deviam unicamente a seu “orgulho burguês”, conforme indicava acima, mas sua preocupação principal é o embaraçoso tema do “dinheiro”, um assunto espinhoso que irá mais tarde devastar completamente as relações entre a mãe e o filho. A seguir, ela recomendou a Arthur mais economia e não sem motivos, porque realmente o filho andava gastando dinheiro com prodigalidade. Nas primeiras cinco semanas em Gotha, por exemplo, já havia queimado mais de cento e sessenta táleres imperiais — que na época constituíam o salário mensal de um alto funcionário. Em uma excursão a Liebenstein com seus novos amigos da nobreza, ele gastara dez táleres em um único dia — a renda mensal que um artesão obtinha de sua pequena oficina. A esposa do Conselheiro Ludecus, segundo calculava sua mãe, havia levado quase uma semana para gastar a mesma quantia em um veraneio no mesmo local. Arthur alugava cavalos de montaria, gostava de comer nos melhores restaurantes, queria apresentar-se, segundo supõe a mãe, “tão pródigo e liberal como um rico hamburguês²⁶².” Arthur ainda não tinha idade para herdar e desse modo é a mãe quem administra sua parte da fortuna paterna. Isto quer dizer que ela não estava sendo de modo algum generosa ao lhe enviar dinheiro regularmente, era apenas uma parte do que já lhe pertencia por direito de herança. Por que, então, ela lhe recomendava tanto que gastasse menos e exercia um controle tão firme sobre seus gastos,

algo que sempre deixara Arthur bastante aborrecido com ela?

Johanna alimentava o temor, que não era injustificado, de que as ambições científicas poderiam satisfazer a Arthur intelectualmente, mas que não seriam suficientes para sustentá-lo e que, portanto, ele dependeria de sua parte na herança para viver, caso pretendesse manter-se independente. Além do mais, essa fortuna deveria ser suficiente para alimentar uma família inteira, uma vez que, nesse momento, ela não nutria a menor dúvida de que Arthur acabaria por se casar e ter seus próprios filhos. Ela também esperava que Arthur “alegraria” sua velhice, porque desejava, conforme lhe escreveu, “passar os últimos dias de minha vida em tua casa, ajudando a cuidar de teus filhos, como convém a uma velha avozinha²⁶³.” Finalmente, esperava poder entregar tranquilamente sua irmã mais moça Adele aos cuidados do filho, “caso eu morra antes que ela esteja adequadamente arranjada²⁶⁴” (isto é, devidamente casada). A fortuna de Arthur só bastaria para atender a todas estas obrigações burguesas se agora, durante os anos em que frequentaria a escola preparatória e depois a universidade, portasse-se com maior frugalidade, sem por isso passar privações, mas renunciando ao excesso de “elegância” dos hamburgueses.

Johanna se sentia tanto mais justificada em vigiar o excesso de despesas incorridas pelo filho, quando este, por sua parte, se arrogava o direito de criticar-lhe a tão alegada economia. É digna de nota a frequência com que esta se referia a suas “módicas” diversões, que incluíam viagens e aquisições variadas e assim por diante; a maneira como ela insistia que a vida em Weimar era muito barata; a forma como afirmava que os gastos para sustentar suas reuniões são extremamente modestos: ela somente oferece a seus hóspedes chá com pãezinhos amanteigados e eles se dão perfeitamente por satisfeitos. “Quando vieres me visitar e vires pela primeira vez [...] como é frugal a vida que levamos por aqui, irás dizer que tudo isto (seus gastos com as tertúlias) é coisa de teus “filisteus” e te envergonharás²⁶⁵,” escreveu ela. Por trás destas observações percebe-se a necessidade que sentia de justificar-se, como se precisasse se desculpar por seu estilo de vida esfuziante perante o filho. “Tenho cada vez mais visitantes, mas não me custam nada”²⁶⁶, insistia ela. Ou ainda: “Eu mesma tenho o cuidado de evitar qualquer gasto desnecessário²⁶⁷.”

A desconfiança de Arthur com relação à economia da mãe se devia ao temor

que ele próprio albergava de que a sua maneira de viver dispendiosa acabasse por dilapidar uma parte da herança que lhe era devida, antes mesmo da partilha. Apesar de sua decisão de seguir uma carreira intelectual, ele pensava com temor em sua fortuna comum, porque também tinha consciência de que possivelmente teria de depender de sua herança para seu sustento futuro. Sentia-se particularmente inquieto pela alegria de viver demonstrada por sua mãe após o falecimento do pai. Um de seus temores era que ela poderia casar-se de novo. Johanna até mesmo se sentiu na obrigação de tranquilizá-lo neste sentido, dizendo-lhe que Fernow, o seu visitante mais frequente, já tinha mais de quarenta anos, estava adoentado, podia ser tudo, menos bonito e, além disso, já era casado. Em outra oportunidade, ela escreveu: “Reconheço que não me faltam pretendentes, mas não há o menor motivo para que isso te cause preocupações²⁶⁸.” (23 de março de 1807).

O tipo de vida que sua mãe assumira agora não agradava em nada a Arthur, que teria preferido representar o papel de seu pai como protetor e guardião da mãe e não teria a menor objeção a que Johanna tivesse dado preferência a uma vida tranquila, cuidando de seus próprios afazeres domésticos e consagrada à memória do falecido, além de, naturalmente, dedicar-se ao cuidado de seus filhos, como é o dever de uma viúva e mãe amorosa.

Contudo, nos primeiros tempos em Gotha, a mãe em geral se dirigia ao filho com precaução e cuidados, enquanto este lhe solicitava constantemente seus elogios e aprovação. Porém aos poucos vai-se desenvolvendo uma desconfiança mútua. Esta se manifestou inicialmente em questões monetárias. Enquanto a distância física entre os dois era bastante grande, as cartas da mãe eram bastante carinhosas e o filho se sentia inclinado a lhe revelar os cuidados e tristezas de seu coração. Com a mudança de Arthur para Gotha, as distâncias espaciais se reduziram muito, porém os ressentimentos mútuos aumentaram em proporção inversa. A hora da verdade soou para os dois quando Arthur precisou abandonar Gotha depois de apenas cinco meses e se dispôs a mudar-se para Weimar, que a mãe considerava como seu próprio território.

Sua atuação na escola preparatória logo o havia transformado em uma “espécie de celebridade²⁶⁹,” conforme a expressão cunhada por sua mãe. Seus progressos acadêmicos eram evidentes para todos. Ele frequentava no instituto somente as disciplinas que eram ministradas em alemão, em que se

demonstrava particularmente brilhante, já que neste sentido pouco ou nada tinha a recuperar. Era mais velho que a maioria de seus colegas, seu livre ingresso na sociedade lhe atribuía uma atração e destaque especiais e gozava de um nível de vida que de modo algum correspondia ao habitual entre os estudantes. Seus companheiros o admiravam, escutavam atentamente as suas opiniões, quase como se fossem os pronunciamentos de um oráculo, aceitavam prontamente seus convites, imitavam suas atitudes e se reuniam em torno dele cheios de entusiasmo. Um destes era Carl John, que seria mais tarde secretário de Goethe e que, mais tarde ainda, seria nomeado diretor do departamento de censura prussiano (enquanto ocupava este cargo, Varnhagen o apelidou de “*Gedankenschlächter*” [Açougueiro do Pensamento]); outro deles foi Ernst Arnold Lewald, que depois se tornou um famoso filólogo e professor da Universidade de Heidelberg.

O sentimento de superioridade intelectual e social que sentia abertamente — inclusive com relação a alguns de seus professores — animou Arthur a permitir-se certas “brincadeiras perigosas”. A mais grave de todas foi escrever um poema, que leu em seu círculo de amigos e permitiu que fosse copiado, no qual troçava de um dos professores da escola preparatória de Gotha, que se havia manifestado publicamente contra a tirania exercida pelos alunos mais velhos sobre os mais jovens. De fato, esse professor, Christian Ferdinand Schultze, era um homem bastante afável, por mais que sofresse da inevitável vaidade própria de um pequeno burguês residente em uma cidade pequena, na qual alcançara um certo grau de projeção. O poema era o seguinte:

MEU GRANDE PROFESSOR

(Arthur Schopenhauer, 1807 — Trad WL, 2010)

Ornamento da tribuna e da cátedra a alegria,
O cronista da cidade, mas ator de fancaria,
Ele é o mais perfeito dentre todos os cristãos,
Louvado pelos judeus, renomado entre pagãos,
Durante toda a manhã, montes de livros carrega,
Ao abano de seu leque a tarde toda se entrega;
Das sete artes liberais é o fiel dominador,
Que sabe tudo e até pode de tudo ser professor,
Enfim, a flor e coroa da mais bela inteligência,

Pois tem um milhar de amigos e os menciona com frequência... [270](#)

E foi realmente o que aconteceu. O “milhar de amigos” deste “ornamento da tribuna” se reuniu para a perdição de Arthur. O colegiado da escola preparatória tomou conhecimento da poesia burlesca que foi passada de mão em mão. Brincadeiras não eram bem aceitas pelo corpo docente e, por solidariedade para com o colega ofendido, o diretor da escola, Herr Doering, suspendeu as aulas particulares que dava a Arthur, como uma espécie branda de represália. Não se considerou que houvesse motivo suficiente para a expulsão de Arthur e ele teria podido permanecer na escola preparatória, conforme ele mesmo relata em seu Currículo enviado para a Universidade de Berlim, mas seu orgulho e amor-próprio tinham sido feridos pela medida disciplinar que lhe fora aplicada por Doering. A perda da benevolência que havia encontrado anteriormente da parte das autoridades escolares funcionou para ele como um balde de água fria. Ele não dispunha ainda da autoconfiança e obstinação que o fariam enfrentar seus adversários futuros. Escreveu para a mãe que desejava sair de Gotha. Johanna alarmou-se, pois a carta deixava transparecer que Arthur pretendia mudar-se para Weimar, o território que havia demarcado para si mesma como uma espécie de feudo particular.

Esta situação apresentava um desafio para Johanna. Se realmente Arthur viesse morar em Weimar, estaria pondo em risco sua própria felicidade e bem-estar. Precisou apresentar a si mesma uma série de perguntas. O que ela realmente sentia por Arthur? Desejava tê-lo por perto? Quais eram seus próprios desejos, o que ainda esperava da vida? Quais as obrigações morais que tinha para com ele e que relação tinham estes “deveres” com o que ela realmente sentia por ele?

Ao próprio motivo do desapontamento de Arthur — quer dizer, as bobagens que Arthur escrevera contra o professor — Johanna não dava a mínima importância. A única repreensão que lhe fez foi pela falta de autocontrole que lhe impedira deixar que os tolos continuassem em paz com suas tolices. Ele acabara por se tornar vítima de sua própria insensatez. Quem atrai sobre si a raiva dos tolos é um insensato. Ele mesmo se deixara levar a essa inadequação pelo fato de se achar “esperto demais”, porque sua inteligência o levava a ser presumido e presunçoso de sua própria superioridade, de tal modo que demonstrara, bem ao contrário, muito pouca

inteligência. Johanna sentia-se perturbada e foi levada por suas emoções a esboçar um retrato muito preciso de seu filho, um retrato pouco lisonjeiro, mas cuja nitidez não deixa nada a desejar. Johanna não o repreende, mas sem sentimentalismos, coloca diante de Arthur um espelho bastante impiedoso: “Tu não és um homem mau, não estás desprovido de inteligência, nem de educação, em suma, dispões de tudo que poderia fazer de ti um modelo e exemplo para a sociedade humana. Conheço muito bem os teus sentimentos e sei que existem poucos melhores do que tu, mas és também aborrecido e insuportável em outros sentidos e acho muito difícil conviver contigo. Todas as tuas boas qualidades são empanadas porque te julgas “esperto demais” e essa arrogância não te serve para nada neste mundo, simplesmente porque não podes controlar essa tua mania de querer saber tudo mais que os outros, de encontrar defeitos em toda parte, menos em ti mesmo, de querer controlar tudo e de te achares capaz de melhorar as pessoas com que te relacionas. Isso apenas serve para exasperar os que se acham ao redor de ti, ninguém está interessado em ser assim ensinado e melhorado de uma forma tão violenta, menos ainda por um indivíduo tão insignificante como ainda és; ninguém pode suportar uma censura vinda de alguém que ainda demonstra tantas fraquezas em seu caráter pessoal e muito menos pode gostar dessa tua maneira de criticar os outros em um tom oracular, definindo tudo à tua maneira, sem admitir a menor objeção. Se fosses menos instruído e inteligente do que és, serias simplesmente ridículo; mas mesmo que reconheçam tuas qualidades, continuas extremamente irritante. Os seres humanos, em geral, não se portam com maldade enquanto não se sentem atacados. Como milhares de outras pessoas, poderias ter vivido tranquilamente em Gotha, estudado sem problemas e desfrutado de toda a liberdade que te concedem as leis e que teus deveres escolares te permitissem, desde que te limitasses a seguir tranquilamente o teu caminho e deixasses que os outros seguissem os seus; mas não te conformaste com isso e o resultado foi a tua expulsão. [...] Mas acho que o que tu gostarias realmente de ser é um jornal de literatura ambulante e isso é uma coisa incômoda e desagradável, porque ninguém pode ler as tuas páginas e depois te jogar atrás da estufa para mais tarde acender o fogo contigo, como se faz com os jornais impressos²⁷¹.”

Indiretamente, Johanna está formulando aqui sua filosofia cética da vida: as pessoas vivem em sociedade, ninguém pode furtar-se a ela, cada um tem de

encontrar o seu próprio nicho; esse lugar pode ser perfeitamente conquistado pelo simples expediente de deixar que cada um siga o seu caminho, sem deixar que ninguém dificulte o nosso. Deste modo, ela deixou bem claro através da passagem acima que está firmemente decidida a seguir o caminho que escolheu para si própria, sem permitir que o filho a impeça. O caso de Gotha a irrita não pelo fato em si, mas porque traz à luz o caráter de Arthur e é devido a esse caráter que ela teme um possível assalto a seu próprio espaço vital. Em suas poucas visitas a Weimar, Arthur já havia demonstrado provas bastante desagradáveis de sua paixão desenfreada pela crítica aos outros. Já anteriormente, por ocasião de uma dessas visitas, ao saber que ele pretendia visitá-la, advertiu-o de antemão: “Traz o teu bom humor contigo e deixa em casa esse teu ânimo discutidor, para que eu não tenha de passar as tardes disputando contigo sobre quais são os melhores livros ou qual deva ser o comprimento da barba do imperador²⁷².” Porém agora não se trata de uma curta visita, porém de uma possível mudança do filho para Weimar. Inicialmente, ela tenta impedi-lo: precisa de algum tempo para refletir e ainda teme que a indignação recente provocada pela estupidez mostrada por Arthur em Gotha possa conduzir a “cenas desagradáveis”. Se no presente o filho sente estar vivendo em Gotha no meio de uma “fogueira acesa”, como se estivesse no purgatório, isso não irá prejudicá-lo de forma permanente. É até bom que ele aprenda a sofrer as consequências de suas ações.

Um mês depois, no final de novembro de 1807, Johanna tomou sua decisão: ela recomendou a Arthur que se matriculasse na escola preparatória de Altenburg, outra localidade próxima; em último caso, aceitaria a sua transferência para Weimar. Mas se essa escolha tivesse de ser feita, determinadas regras teriam de ser estabelecidas, para que ninguém invadisse o território alheio e “não haja prejuízo para a liberdade de qualquer um de nós²⁷³.”

Desta vez, a mãe se expressou sobre seu relacionamento com o filho de uma forma mais nítida do que jamais o fizera anteriormente: “Acho que o melhor para nós dois é que eu te diga sem rodeios o que desejo, com toda a franqueza, para que nos entendamos mutuamente e não haja mal-entendidos entre nós. Que eu te amo verdadeiramente é coisa de que não podes duvidar: isso eu já te demonstrei muitas vezes e continuarei a demonstrar-te enquanto viver. Para que minha felicidade seja perfeita, é preciso que eu saiba que

também és feliz, mas não preciso para isso ser testemunha ocular de tua felicidade. Sempre te falei que achava muito difícil conviver contigo [...] e como esta é uma coisa que não te poderei ocultar, enquanto continuares sendo do jeito que és, farei qualquer sacrifício antes de aceitar essa convivência de forma permanente. Eu não desconheço tua bondade, o que estou explicando não tem nada a ver com o teu [...] interior, mas com a tua maneira de ser externa, teus pontos de vista, teus julgamentos e teus costumes; em resumo, não posso me pôr de acordo contigo em nada que se refira ao exterior e ao mesmo tempo, o que te desagrada ou que é ruim para ti me causa um mal terrível e corrói meu bom humor, sem que isto te sirva de nada. Olha, querido Arthur, nos últimos tempos só me tens visitado durante alguns dias e de cada vez tivemos brigas terríveis, sempre por bobagens, sem motivo algum e, de cada vez, respirei aliviada quando partiste, porque tua presença sempre me pesava, não por ti, mas por todas essas queixas sobre coisas inevitáveis, por tuas expressões de zanga ou de aborrecimento, por essas tuas estranhas opiniões que expressas como se fossem as profecias de um oráculo a quem ninguém pode objetar nada, o que me levava ainda a uma constante luta interior, reprimindo-me violentamente para não levantar qualquer objeção que te desejasse opor, somente para não dar ocasião a uma nova rusga. Presentemente, vivo bastante tranquila e há muito tempo não passo por nenhum momento desagradável, salvo esses que mencionei e que foram ocasionados por ti mesmo; sinto-me serena, ninguém me contraria, não discuto com ninguém, ninguém grita dentro de minha casa, tudo corre como deve ser, nem ao menos se nota quem é que manda em quem obedece, cada um cumpre as suas obrigações corretamente e a vida desliza calmamente por aqui, sem interrupções, sem que eu sequer precise me preocupar em saber como as coisas vão. Esta é a minha existência autêntica e assim deve continuar sendo, terás de contribuir para isso, se é que desejas que eu encontre a paz e a felicidade durante os anos que me restam. Acredito piamente também que, à medida em que fores ficando mais velho, querido Arthur, verás as coisas com maior clareza e poderemos nos entender muito melhor²⁷⁴.”

Em Weimar sua mãe se espelhara no grande exemplo de Goethe e adquirira um certo grau de serenidade (“a vida desliza calmamente por aqui”) que agora sente estar ameaçada por Arthur e que, mesmo demonstrando bem menos serenidade, precisa defender. Deixar que as coisas sigam seu próprio

curso, viver de maneira autêntica, permitir que os outros vivam como acharem melhor, abster-se de fazer julgamentos, de atacar, de dar ordens — este é o taoísmo de Weimar, em que Johanna encontrou, pelo menos temporariamente, a paz interior e a tranquilidade de sua alma. E de fato, é a isso também que Arthur aspira, mas tal serenidade nunca pode encontrar salvo em lugares elevados e sublimes e foi por isso que ele escalou montanhas com tanto prazer, porque lá de cima ele pode contemplar, “com grande tranquilidade e sem necessidade de participação, mesmo quando a parte de nós que pertence ao mundo corporal se incline tão violentamente para isso²⁷⁵.” Ele encontra esses lugares elevados não apenas nas montanhas, mas na sublimidade da música, da literatura e de suas primeiras incursões na filosofia. Todavia, para ele não é possível “tomar parte” no tumulto cotidiano e ao mesmo tempo conservar o distanciamento necessário para igualmente “participar” serenamente da vida. Em um dos poucos fragmentos de cartas dessa época conservados por sua mãe, podemos ler: “É inconcebível pensar como as almas eternas, que foram desterradas para o interior dos corpos materiais, possam ter visto despedaçada sua *sublime apatia* anterior, sido rebaixadas à pequenez do mundo terrenal e dispersadas entre os outros corpos e o mundo material, de tal modo que esqueceram seu estado anterior e passaram a tomar parte de um ponto de vista insignificamente pequeno em comparação com o antigo e imaginarem que sua inteira existência pudesse ser limitada por ele e resumida pelas coisas que ele encerra²⁷⁶.”

Porém, muito mais do que deseja, ele também se deixava mergulhar na “pequenez” do “terrenal”. Apesar de tudo, se sentia envolvido pela curiosidade pelas coisas terrenas, pelo orgulho, pelos desejos de seu corpo jovem e pela avidez de experiências novas. Ele pode manter um efeito de distanciamento através do qual compreende a si mesmo, mas esta distância é rebelde e combativa. O jovem de dezenove anos não experimenta a si mesmo em um estado de abandono, mas por meio de uma demarcação ativa de limites. É por isso que sente toda essa necessidade de criticar, julgar e condenar — esta é a única forma com que pode delimitar seu próprio espaço. Ele é velho demais e ao mesmo tempo não é velho o suficiente para se deixar levar, sente uma desconfiança constante de tudo e de todos que o mantém em tensão permanente. Não consegue unir-se aos demais, porque não dispõe da capacidade original de entrega. Calar-se é muito difícil para ele, precisa

responder e contestar, não pode simplesmente deixar que exista o que lhe parece estranho ou heterogêneo. Quando sua mãe, ao resumir os efeitos de suas escassas visitas a Weimar, o chama de “jornal de literatura ambulante” e se queixa de sua propensão para disputas sobre literatura, é fácil descobrir sobre o que versavam essas disputas: como se sabe, Arthur descobrira em Hamburgo as obras dos românticos, principalmente Wackenroder e Tieck [...] e as “exaltações” expressas por estes não eram exatamente apreciadas na Weimar conquistada pelo espírito de Goethe e, portanto, muito menos aceitas no *salon* de Johanna Schopenhauer, em que o goethismo era dominante. Provavelmente era por isso que Arthur combatia, pelo delicado empirismo dos românticos e contra as ideias estéticas esposadas firmemente por sua mãe, as quais ele, como filho de seu pai, cujas ideias sobre as mulheres eram estritamente convencionais, não conseguia levar intelectualmente a sério e em cuja ideologia somente podia escutar o eco dos apelos ao áureo meio-termo vigentes em Weimar. Entretanto, sua mãe não somente havia adotado estas novas opiniões depois que se radicara em Weimar, mas nelas encontrara um novo ritmo de vida, sua “existência autêntica”, conforme a descrevera. Teria Arthur entendido isso? É coisa que não se sabe e Johanna também não o sabia, de tal modo que, para proteger o seu espaço vital, tampouco se esforçou por compreender Arthur, mas determinou para ele um novo ritual de relacionamento entre os dois, definido com extrema precisão, mediante o qual a independência mútua deveria permanecer garantida, pelo menos exteriormente. “Deste modo, escuta bem em que pé eu desejo que fiquem as coisas entre nós: terás teu próprio alojamento e nele serás dono de tua própria casa, porém na minha serás apenas um hóspede, do mesmo modo que eu era hóspede em casa de meus pais depois de meu casamento, um hóspede amado e bem-vindo, que sempre será recebido com carinho, mas que não se intromete em nada nos assuntos da casa; tu não tens a menor necessidade de te preocupares com o andamento das questões domésticas, nem com a educação ou saúde de Adele, nem tens nada a ver com meus criados. Até agora eu cuidei de tudo isso sozinha, sem precisar de tua ajuda e é assim que vou continuar fazendo e não consinto que discutas comigo sobre nada que se refira aos assuntos domésticos, porque isso só serviria para me aborrecer e não vai levar a nada. Podes vir visitar-me todos os dias para almoçar comigo e ficar até as três, mas não quero te ver mais o dia inteiro, salvo em minhas recepções a que podes vir quando quiseres. Também podes vir comer comigo

nas duas tardes em que ofereço chá a meus amigos, desde que ponhas de lado esse teu hábito horrível de discutir por qualquer coisa e que me aborrece tanto e também te disponhas a parar com essas lamentações inúteis sobre a estupidez do mundo e a miséria humana, porque isso sempre me faz passar mal à noite e ter pesadelos e eu gosto de dormir bem. Nesse horário do meio-dia, podes me contar tudo o que preciso saber a teu respeito; no restante do tempo, tens de cuidar de ti mesmo, não posso comprar o teu bem-estar às custas do meu; mesmo que não fosse assim, já me acostumei faz tempo a viver sozinha e não me poderia desacostumar outra vez. Assim, eu te peço que não me apresentes qualquer objeção, porque não pretendo me afastar uma vírgula deste plano. Quanto ao jantar, mandarei minha cozinheira te levar todas as tardes e o chá terás de tomar sozinho em casa, eu te mandarei toda a louça necessária e, se desejares, também uma caixa de chá... Três vezes por semana, temos espetáculos teatrais por aqui e duas vezes por semana há reuniões sociais, portanto, podes te divertir o suficiente. Tenho certeza de que logo encontrarás igualmente alguns amigos de tua idade, mesmo porque, o que farias se eu não estivesse por aqui? Agora chega. Conheces os meus desejos, espero que os sigas estritamente como norma de vida e que não irás ficar me incomodando em busca de amor e cuidados maternos ou para que eu aprove imediatamente os teus desejos em oposição ao que te apresento agora, uma vez que esse tipo de atitudes, longe de te ajudarem, só tornariam as coisas mais difíceis²⁷⁷.”

Em 23 de dezembro de 1807, Arthur Schopenhauer chegou em Weimar, depois de ter aceitado formalmente as condições impostas por sua mãe. Ele se alojou em um quarto pequeno que a mãe alugara em casa de um fabricante de chapéus. Ele deveria preparar-se por sua conta para o ingresso na universidade, mas receberia também aulas particulares de um dos professores da escola preparatória de Weimar, Franz Ludwig Passow, que era pouco mais velho do que ele. Arthur enterrou-se em seus estudos. Ao final de seu período em Weimar, em 1809, dominava perfeitamente as línguas clássicas e se havia familiarizado com todas as obras consideradas mais importantes dentro da literatura clássica greco-romana. Matriculou-se na Universidade de Göttingen com uma orgulhosa consciência de sua superioridade: nenhum de seus colegas e muitos de seus professores não tinham condições de se comparar a ele em questão de conhecimentos nessa área. Contudo, Arthur não se sentiu

feliz durante esses dois anos. Em Gotha, ele se achava no centro do palco, em Weimar era somente um hóspede malquisto e sentia-se claramente como um intruso. “Além disso, Schopenhauer me contou,” conforme consta de um relato escrito por Julius Frauenstädt em 1863, “que sempre se sentira estranho e isolado por sua própria mãe, um intruso no círculo de amigos que se reuniam em volta dela e que igualmente percebia que todos em Weimar estavam insatisfeitos com a sua presença²⁷⁸.”

Ao contrário da mãe, que tinha força de vontade suficiente e a capacidade que lhe conferia o controle da herança para determinar de forma inequívoca seu relacionamento com o filho, Arthur continuou imerso em suas ambivalências, embora não as confessasse. Diante de sua mãe, ele manifestava desejo de independência e de autonomia, mas secretamente esperava que esta lhe oferecesse um lar confortável. Acontece que Johanna havia adivinhado acuradamente este desejo tácito e era por isso que lhe escrevera com a maior clareza antes que se mudasse: “Dentre todas as razões que alegaste para preferir uma transferência para Weimar, a única que claramente vejo estar te impulsionando a essa decisão é que desejas te instalar aqui confortavelmente. Porém neste momento não te irás sentir mais à vontade em Weimar do que em qualquer outra cidade e nem sei se o conseguirás com o andar do tempo; como sempre fiz, deixarei que o comproves por ti mesmo²⁷⁹.” Está claro que Arthur não apreciava esta liberdade que lhe era concedida pela mãe e a considerava mais como um preço excessivo a pagar por sua mudança para a mesma cidade em que ela morava. Mas seu orgulho não lhe permite confessar esse tipo de coisa nem sequer a si mesmo. O fato é que em breve testemunhou o êxito social de sua mãe, sem dele partilhar de forma alguma. A consequência imediata é a inveja. Um quarto de século depois, as reverberações deste desagradável sentimento ainda ressoam perceptíveis durante as conversas mantidas por Schopenhauer. Conforme nos relata Frauenstädt, “Com muito pouca saudade [...] ele falava de sua mãe, da qual me contou que levava uma vida esfuziante em Weimar, rodeada de um bando de estetas convencidos de que sabiam tudo sobre as belas-artistas²⁸⁰.” Se ao menos fossem somente reuniões de “estetas convencidos”, mas também Goethe estava entre eles, era um hóspede frequente na casa de Johanna e, nesses dois anos, não dirigiu a palavra a Arthur uma única vez! Pode-se imaginar como isso o mortificava, ainda mais considerando que, segundo os

relatos contemporâneos de testemunhas oculares, Goethe nunca se sentia tão à vontade, tão afável e tão pessoal como nessas tertúlias realizadas duas vezes por semana em casa de Johanna. Provavelmente considerava que Arthur deveria sentir-se feliz pela oportunidade de assistir, pelo menos como expectador, as aparições de um portento tão grande como era Goethe...

Na maior parte das vezes, ele chegava pelas sete da noite, trazendo uma lanterna quadrada cujas paredes de vidro deixavam passar a luz de uma chama. Com frequência Johanna tinha de mandar a criada trazer-lhe uma vela nova para iluminar-lhe o caminho de volta à sua residência. De fato, ele conversava complacentemente com Sophie, a criada de confiança de Johanna. Mais ainda, ele ia até o quarto de Adele, que tinha cerca de dez anos nessa época: esta lhe apresentava suas bonecas e o escritor fazia pantomimas com elas como em um teatro de marionetes. Johanna narra que quando entrava no salão, ele “sempre se mostrava um tanto carrancudo e até meio confuso [...] até que havia contemplado todos os presentes, como fazendo uma revista de quem estava ali e depois sentava-se bem perto de mim e colocava sua poltrona um pouco para trás, a fim de poder apoiar-se no braço da minha; era eu que iniciava a conversa com ele, mas logo se mostrava cordial, entusiasmado e indescritivelmente amável; foi a pessoa mais simpática que conheci, também em seu aspecto exterior, com uma aparência muito bonita, sempre sentado elegantemente ereto, vestido de negro ou de azul escuro, com a cabeleira penteada e empoada convenientemente, de acordo com o estilo mais apropriado à sua idade; tinha um rosto esplêndido, iluminado por um par de olhos castanho-claros, a um tempo doces e penetrantes, que ainda mais se embelezavam, de uma forma incrível, sempre que tomava a palavra²⁸¹.”

Segundo afirmava Johanna, ele “não intimidava” ninguém, apesar de sua grandeza; ao contrário, “sua presença nos estimulava a nos mostrarmos com a maior naturalidade.” Todavia, outros tiveram dele uma impressão muito diferente. Stephan Schütze, por exemplo, registrou: “Ele podia estragar qualquer reunião, porque nos deixava a todos angustiados quando se apresentava de cara fechada no meio de um grupo de pessoas sentadas e começava a andar de um lado para o outro. Quando ele permanecia calado, ninguém sabia o que dizer ou quem deveria tomar a palavra em seu lugar²⁸².” De fato, essas situações eram frequentes, tanto que Johanna mandara colocar em seu salão uma mesinha com utensílios de pintura. O Goethe taciturno

sentava-se diante dela e começava a desenhar ou a pintar aquarelas, recuperando logo o seu bom humor. Logo os presentes começavam a pedir e a disputar os desenhos ou as aquarelas, salvo quando Johanna dava um jeito de colocá-los a salvo da ganância de seus hóspedes. Contudo, até mesmo quando estava bem-humorado, Goethe conseguia comportar-se de maneira despótica. Em determinada ocasião, resolveu trazer para a casa de Johanna um livro de baladas escocesas, poemas românticos populares na época, com um maço de cópias, oferecendo-se “para declamar ele próprio uma delas, realmente muito longa, mas exigindo que as mulheres presentes entoassem em coro o refrão, que naturalmente, se repetia ao final de cada verso,” conforme nos relata Schütze. “Foi um recital patético. Após ler o primeiro verso, as damas estavam preparadas, com as cópias da letra nas mãos e entoaram mais ou menos em conjunto as sentenças, mas de qualquer modo no devido tempo, de tal modo que a primeira estrofe foi conquistada com sucesso. Mas quando ele se atrapalhou com a segunda estrofe e repetiu as palavras duas e três vezes, involuntariamente a esposa do Prof. Riebeck teve um ataque de riso nervoso. Goethe interrompeu-se, largou o livro no colo e percorreu todo o círculo com o olhar fulminante de um Júpiter enfurecido: ‘Assim eu não leio mais!’ — declarou em um tom sepulcral. Todos os presentes ficaram aterrorizados, mas Johanna Schopenhauer implorou que continuasse, prometeu que todos o obedeceriam e garantiu a boa vontade de todas as demais senhoras. Assim seguiram em frente, pelo amor do deus... Mas realmente! Ver todas aquelas damas moverem os queixos ritmicamente a seu comando era a coisa mais cômica deste mundo e somente toda a autoridade de um Goethe poderia manter toda aquela temerosa assembleia na atitude de seriedade solene que ele nos havia exigido²⁸³.”

O próprio Goethe não percebeu por um só momento a comicidade da situação a que havia involuntariamente provocado. Em um de seus manuscritos publicado mais tarde sob o título de *Tages-und Jahrenheften* [Diários e Anais], ele registrou o acontecimento com as seguintes palavras: “Hoje demos as boas-vindas a “*Hilla Lilla*”, uma balada escocesa em forma de litania: nós lemos as estrofes em voz alta e a comunidade repetia em coro as onomatopeias do refrão²⁸⁴.”

Quando Goethe fazia alguma narrativa ou lia algum trecho em voz alta, sofria paulatinamente uma metamorfose. Ele iniciava calmamente, mas aos

poucos se ia convertendo, através da mímica e do tom de voz, na pessoa ou no personagem da narrativa; não conseguia manter-se em sua poltrona, mas se erguia, cheio de entusiasmo, gesticulava e gritava a tal ponto, que a esposa do Conselheiro Ludecus, que morava no andar de cima da mesma casa ocupada por Johanna, acabava batendo no assoalho com os pés ou com uma bengala, a fim de chamá-lo à ordem.

Goethe falava com prazer sobre tudo que se referia a ele próprio, mesmo sobre os fatos mais corriqueiros, chegando ao ponto, em certa ocasião, de passar uma hora inteira descrevendo e repetindo minuciosamente como tivera um ataque de fome ao meio-dia e comera sozinho uma torta de fígado de ganso que deveria ser servida aos hóspedes que tinha em casa. Mas quando conversava em sociedade, evitava ao máximo as asperezas de controvérsias e, como afirmava com frequência, detestava acima de tudo, de fato, achava extremamente insuportável a mania de criticar tudo da nova geração. Mas se alguém buscava escutar de sua boca julgamentos ou opiniões radicais, rapidamente se convertia em objeto de sua troça e sabia muito bem iniciar uma sentença que parecia elogiosa para a seguir revertê-la e mostrar que pretendia dizer justamente o contrário. No salão de Johanna, ele repetia amiúde o seguinte aforismo: “Quando o povo pensa que ainda estou em Weimar, já cheguei a Erfurt²⁸⁵.” Se Arthur tivesse dado livre curso à sua paixão por opiniões radicais e sentenças críticas, ter-se-ia dado bem mal com Goethe. Mas nesse período, sempre que se achava em presença da sumidade, mantinha-se calado — embora isso mudasse bastante da próxima vez que voltou a Weimar.

Quando Goethe estava de bom humor, tudo estava bem para ele, inclusive as novelas superficiais de August Heinrich Lafontaine ou as peças lacrimosas de Kotzebue (que este frequentemente levava ao palco no teatro de Weimar). Insistia com as damas do salão que a única coisa importante era aprender a divertir-se, mesmo à custa dos outros; de fato, não lhe faltavam o sarcasmo e a mordacidade. Não obstante, todos gostavam de Goethe, até mesmo Arthur, que nunca falhava uma das reuniões vespertinas de sua mãe, quando sabia que Goethe mandara anunciar que estaria presente.

Desse modo, Arthur Schopenhauer também esteve presente com bastante frequência nos serões literários de sua mãe, enquanto Johanna se assentava frente ao bule de chá e vigiava atentamente para que a conversação não

morresse. Muitos dos ilustres visitantes que eram atraídos à sua moradia pela presença de Goethe mencionaram em suas memórias ou correspondência as tardes passadas na residência da “conselheira áulica” Schopenhauer. Mas nenhum deles faz a menor menção à presença de Arthur. Isso pode ser encontrado nos escritos de Bettina e Clemente Brentano, nos de Achim von Arnim e também nos dos Humboldt. Todos esses visitaram Johanna durante esses anos. Somente Zacharias Werner, que na época brilhava como um cometa no céu da arte dramática, parece ter entabulado relações com Arthur durante sua estadia em Weimar. Nos diários de Werner se encontram algumas curtas observações a respeito dele e o próprio Arthur Schopenhauer se gabava muitos anos depois de seu relacionamento de juventude com esse homem surpreendente.

Zacharias Werner se achava no auge de sua fama quando Goethe o trouxe para Weimar de sua residência anterior em Iena, no Natal de 1808. Sua peça teatral sobre Martinho Lutero, *Weihe der Kraft* [A Consagração da Energia], estreada em 1806, gozara de um estrondoso sucesso em Berlim. Arthur lera a peça e sentira-se arrebatado pelo caráter fantástico da ação e pelos sentimentos profundos expressados pelo texto.

Zacharias Werner era originário de Königsberg, onde crescera na mesma casa que o escritor de fantasia E. T. A. Hoffmann, oito anos mais moço do que ele. Sua mãe foi acometida de histeria e via em seu filho a reencarnação de Cristo. Zacarias apreciou bastante a devoção materna, mas logo resolveu ampliar sua carreira nessa mesma profissão e se tornou o deus dos poetas... Quando soube da morte de Schiller, recebeu a notícia com regozijo: “Ainda bem que seu lugar ficou vago!” Ele não estava simplesmente se autoelogiando, havia outros, entre eles August Iffland e Madame de Staël, que também acreditavam que Werner seria o sucessor de Schiller. Quando lera *A Consagração da Energia* pela primeira vez, Goethe fizera troça, exclamando que “fediu a incenso”. Mas quando Zacharias Werner publicou os belos sonetos que havia escrito para sua namorada em Iena, o próprio Goethe se encantou com o resultado e levou para Weimar esse menestrel do amor. Fora desse apoio inicial, seu relacionamento com ele permaneceu sendo extremamente irônico. Depois da estreia em Weimar da nova peça de Werner, *Wandra*, durante o banquete de celebração Goethe observou uma coroa de louros na cabeça empalhada de um javali que pendia da parede e, logo a seguir, retirou-a para coroar o poeta. Pouco depois de ter chegado a

Weimar, Werner se deixou envolver por uma aura de escândalo. Em certa ocasião, quando se havia atrasado para uma reunião social a que fora convidado, mandaram uma criadinha ir buscá-lo. A garota retornou aos prantos, gritando que Werner havia tentado estuprá-la. Mais tarde, Werner foi acometido por um acesso de piedade religiosa, converteu-se ao catolicismo, foi ordenado como padre católico-romano e se estabeleceu em Viena como pregador do arrependimento e confessor, uma espécie de flagelador das classes superiores.

Arthur já conhecera Werner em Gotha e ficara encantado por iniciar um relacionamento amigável com um homem tão ilustre. Ao mudar-se para Weimar, Werner o induziu a entusiasmar-se pelo teatro.

A população frequentava em massa o teatro de Weimar, cujos espetáculos eram frequentes; de qualquer maneira, havia muito poucas outras diversões na pequena cidade. Arthur não era exceção, mas para ele o teatro significava bem mais que um simples passatempo vespertino. É digno de nota que suas primeiras reflexões filosóficas tenham sido originadas justamente pelo teatro e, em particular, pelas tragédias. Uma obra de Sófocles, por exemplo, lhe sugeriu uma espécie de “platonismo do sofrimento”. Como seria, indagou de si mesmo, se o sofrimento físico não fosse absolutamente real, porém apenas uma “cópia” do “verdadeiro mal que existe desde toda a eternidade?²⁸⁶” Não somos nós que projetamos ao céu o verdadeiro infortúnio, mas já existe um verdadeiro mal no mundo celeste e é este que se projeta sobre nossa realidade, tornando-a deste modo muito mais desafortunada. O mal sensível e efetivo não passará de uma ilusão? Poderá ser um alívio para o mal do mundo presente atrever-se a contemplar corajosamente o mal metafísico? Arthur, mal alojado em um quatinho alugado a um fabricante de chapéus e um espectador praticamente invisível no salão da “conselheira da corte Schopenhauer”, desenvolveu então a estratégia de esvaziar o mal físico e real através do exagero do mal metafísico. E por mais que procure tornar mais compreensível e menos chocante esta estratégia, é evidente que não se trata de um assunto apropriado para dar início a uma conversação no ambiente adocicado dos serões vespertinos de Johanna.

Contudo, os êxitos sociais de Johanna acabaram por suscitar o aparecimento dos invejosos. O fato de que Arthur tenha começado a se envolver com eles parece ser mais o resultado do acaso que uma decisão proposital. Era o caso

de Passow, por exemplo, que sua mãe havia contratado como seu professor particular. Este era um filólogo jovem e ambicioso, que fora trazido de Halle por Goethe para lecionar na escola preparatória de Weimar, e que, com o intuito de agradá-lo, tentou superar as “diatribes” de Goethe contra a literatura moderna, estendendo as críticas a Schiller. O resultado foi justamente o oposto. Goethe, por fidelidade à memória de seu falecido amigo, deu a entender que não queria encontrar-se com Passow nos lugares que frequentava. Coube a Johanna a penosa tarefa de comunicar ao professor de seu filho que não desejava mais suas visitas. Passow, como é natural, sentiu-se profundamente ofendido. Mas como não estava em condições de tirar satisfações de Goethe, já que este era seu superior, descarregou sua raiva contra Johanna. Conforme escreveu a um de seus conhecidos, “Você sabe muito bem que essa volúvel e falastrona Madame Schopenhauer é quem organiza todos os invernos uns serões em que serve apenas chá aos convidados e que são, realmente, muito aborrecidos, [...] porém aos quais se apresentam ansiosos todos os intelectuais e esse bando de gente que pretende também ser intelectual, só porque Goethe com frequência aparece por lá²⁸⁷.”

Mal se pode imaginar que coisas Arthur ouviu Passow dizer a respeito de sua mãe, um homem que ele respeitava profissionalmente e com quem chegou a conviver em pé de amizade durante um certo tempo. Passow era um homem cheio de ressentimentos. Ele se entrincheirava na segurança de seu conhecimento dos autores da Antiguidade e de lá lançava suas invectivas contra os que chamava de “estetas pretensiosos”. Nas reuniões sociais, costumava permanecer silencioso, talvez por timidez ou por respeito, mas seus silêncios eram interpretados como arrogância e efetivamente, ele tinha um certo aspecto de espião. Até mesmo Goethe achava suas atitudes estranhas, de tal modo que, conforme relata Riemer, “o que ele poderia ter dito com graça e humor em outras circunstâncias, expressava então com secura e laconismo²⁸⁸.”

Passow se demonstrava tão magoado por seu banimento das reuniões de Johanna, que costumava referir-se aos participantes como “bípedes vulgares”²⁸⁹. Esta foi uma expressão que Arthur herdou de seu professor irreverente juntamente com seus inegáveis conhecimentos filológicos. Seja como for, Schopenhauer ampliaria extraordinariamente o âmbito de aplicação desta expressão.

Outra celebridade weimariana dessa época com quem Arthur se relacionava e que igualmente mantinha um relacionamento conturbado com Johanna era Johannes Daniel Falk.

Falk era um escritor pouco conhecido que, depois de 1806, fora nomeado conselheiro da legação francesa em Weimar (logo ele que anteriormente fora inimigo declarado de Napoleão!). Fundou um abrigo para os órfãos de guerra em Weimar e durante o período em que esteve a cargo das relações públicas do consulado francês, agiu de forma totalmente benévola. Sua paixão, que era também sua maior fraqueza, era uma excessiva ambição pelo sucesso social. Mas as opiniões manifestadas pelos contemporâneos a seu respeito não são nada lisonjeiras. Riemer disse dele que era “um conversador insuportável” cuja loquacidade somente cessava quando via aparecer à distância alguém de posição social superior àquele que estava adulando. Porém, como regra geral, “não havia espaço para enfiar sequer um alfinete no seu fluxo incessante de palavras²⁹⁰.” (Riemer). Até mesmo Johanna fazia troça da pretensão deste homem, embora tivesse sido o primeiro com quem estabelecera relações em Weimar, já que ele também era originário de Dantzig. Em uma de suas cartas para Arthur, ela diz: “Sua mania de grandeza é uma coisa tão insuportável como estúpida, porque sua conversação se torna um fardo para todo o mundo e, no final, todas as portas da burguesia estavam fechadas para ele, sem que tivesse conseguido substituí-las pelos portões da corte ducal²⁹¹.” Falk, por sua vez, não falava bem de Johanna, porque a “conselheira áulica” que viera de Dantzig, não dava a devida atenção às distinções da “ordem de bicadas” das classes sociais em Weimar. Em seu livro intitulado *Goethe aus Näherm persönlichen Umgang dargestellt* [Descrição de Goethe a partir de um relacionamento pessoal], ele agiu deliberadamente, descrevendo numerosas conversações que tivera com o poeta em casa de Johanna, sem nem sequer uma vez mencionar o lugar de tais encontros.

Não obstante, Arthur teve um relacionamento quase íntimo com Falk, inclusive viajando com ele a Erfurt, em setembro de 1808, para assistir ao “Congresso dos Príncipes”. Goethe havia sido convocado a participar, já que Napoleão queria conhecê-lo e conversar com ele. Falk, Arthur e alguns outros formavam a cauda do cometa. Aquele foi um encontro de grande ostentação, dentro de cuja pompa e circunstância se acotovelavam as velhas e as novas dinastias convocadas por seu recente protetor. Quanto a Arthur, não ficou lá

muito impressionado. Sentiu-se “escandalizado”, conforme declarou a Falk, “sobre aquelas damas da corte [...] que *antes* da comédia ter sido representada consideravam Napoleão um monstro opressor dos povos e *depois* dela, passaram a tê-lo como o maior gentil-homem do mundo²⁹²...”

* * *

A estadia de Arthur em Weimar se aproximava do fim. Passow certificara seus grandes progressos: ele tem condições de se matricular em um curso universitário no outono de 1809. Em 22 de fevereiro desse ano, completou os vinte e um anos; atingira a maioridade e a mãe lhe repassou sua parte da herança: possui um pouco mais de vinte mil táleres imperiais, empregados de modo a produzir um juro anual de quase mil táleres. Isso é suficiente para se viver bastante bem. Mas o presente de aniversário mais agradável é que teve oportunidade de participar da grande festa de carnaval que foi organizada esse ano. O que tornara mais atraente para Arthur esse baile à fantasia, organizado por Goethe e Falk nos salões da prefeitura, é saber que dele também participaria Karoline Jagemann, atriz do teatro e estrela da ópera de Weimar, favorita do duque e inimiga de Goethe. Arthur está inflamado pela beleza dessa mulher, que é comentada em toda a Alemanha. No baile à fantasia ele chega a ousar aproximar-se dela. A estrela está fantasiada de Santa Tecla e Arthur vai como Pescador. Mas Tecla nem sequer percebe a presença do pescador. Karoline Jagemann ostenta todas as joias que recebeu de presente do duque e sua atenção se dirige exclusivamente à duquesa. Como ela irá reagir? A duquesa não dá a mínima para as joias da atriz e Jagemann tampouco dá a mínima para Schopenhauer. Este descreve em versos seu fracasso. Pela primeira e última vez na vida ele experimenta seu talento como um menestrel do amor. Escreveu então os seguintes versos: “*Minha tristeza se tornaria em alegria / Se apenas chegasses à janela*” e seguiu poetando: “*As venezianas escondem tua janela / Enquanto sonhas em uma almofada de seda*” e mais ainda: “*As venezianas não deixam passar o sol / Sombrio está meu destino*²⁹³.” Sua enfatuação se prolonga por mais algum tempo, mas o poder de sedução de tal lírica amorosa é limitado para quem está acostumada a receber joias. “Eu levaria essa mulher para casa, mesmo que a encontrasse simplesmente calçando as ruas²⁹⁴,” conforme confessa em uma conversa

registrada por sua mãe. Infelizmente para ele, o caminho de Karoline não conduz a calçamentos, porque o duque lhe concede em vez disso um título de nobreza, o de Condessa de Heygendorff. As já escassas possibilidades de sucesso de Arthur se reduziram a zero.

No verão de 1809, Arthur e Johanna viajaram juntos mais uma vez a Iena, onde Goethe estava hospedado. Este relatou a visita de Johanna em seu diário, mas nem sequer se dignou a mencionar Arthur. Johanna aproveitou a ocasião para lhe pedir uma carta de recomendação para Arthur, que decidira matricular-se na Universidade de Göttingen. Não se sabe se Goethe se recusou ou se esqueceu de escrevê-la, pois o fato é que Arthur partiu para Göttingen em 7 de outubro de 1809, sem qualquer carta de recomendação do ilustre amigo de sua mãe.

- [247](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher em três volumes incluídos nas Obras Completas publicadas por Paul Deussen, München (Munique), a partir de 1929: *Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 137. (NA).
- [248](#) Idem, *ibidem*, p. 138.
- [249](#) Idem, *ibidem*, p. 138.
- [250](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Cartas Reunidas], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher em três volumes incluídos nas Obras Completas publicadas por Paul Deussen, München (Munique), a partir de 1929: *Dritter Band (Nachträge, Anmerkungen)* [Terceiro Volume, Notas e Observações], p. 620. (NA).
- [251](#) Idem, *ibidem*, p. 620. (NA).
- [252](#) Idem, *ibidem*, p. 620. (NA).
- [253](#) Citado por W. Gwinner, em seu livro *Schopenhauers Leben* [A vida de Schopenhauer], p. 289. (NA).
- [254](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 264. (NA).
- [255](#) Ver nota 41 do capítulo 2. Em francês no original. (NT).
- [256](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 3. (NA).
- [257](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Cartas Reunidas], *Dritter Band (Nachträge, Anmerkungen)* [Terceiro Volume, Notas e Observações], p. 4. (NA).
- [258](#) Incluída no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], 1912-1944, Ano 1932, depois *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, edição de 1971, p. 92. (NA).
- [259](#) Idem, *ibidem*, p. 92. (NA).
- [260](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Cartas Reunidas, Terceiro Volume, Notas e Observações], p. 4. (NA).
- [261](#) Incluído no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, edição de 1971, p. 94. (NA).
- [262](#) Idem, *ibidem*, p. 94. (NA).
- [263](#) Idem, *ibidem*, p. 134. (NA).
- [264](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Cartas Reunidas], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher em três volumes incluídos nas Obras Completas publicadas por Paul Deussen, München (Munique), a partir de 1929: *Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 134. (NA).
- [265](#) *Jahrbuch*, edição de 1971, p. 94. (NA).
- [266](#) *Briefwechsel*, Primeiro Volume, 1799-1849, p. 72. (NA).
- [267](#) *Jahrbuch*, edição de 1971, p. 94. (NA).
- [268](#) *Briefwechsel*, Primeiro Volume, p. 124. (NA).
- [269](#) *Jahrbuch*, edição de 1971, p. 99. (NA).
- [270](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 4. (NA).
- [271](#) *Jahrbuch*, edição de 1971, p. 97. (NA).
- [272](#) Idem, *ibidem*, p. 95. (NA).

- [273](#) Idem, ibidem, p. 101. (NA).
- [274](#) Idem, ibidem, p. 103. (NA).
- [275](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte*, p. 8. (NA).
- [276](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte*, p. 8. (NA).
- [277](#) *Jahrbuch*, edição de 1971, p. 74. (NA).
- [278](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche*, Stuttgart, 1971, p. 130. (NA).
- [279](#) *Jahrbuch*, edição de 1971, p. 104. (NA).
- [280](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche*, Stuttgart, 1971, p. 130. (NA).
- [281](#) *Briefwechsel*, Primeiro Volume, p. 88. (NA).
- [282](#) Citado por H. H. Houben, *Damals in Weimar* [A Weimar de outrora], p. 56. (NA).
- [283](#) Idem, ibidem, p. 91. (NA).
- [284](#) Idem, ibidem. (NA).
- [285](#) Idem, ibidem. (NA).
- [286](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte*, p. 9. (NA).
- [287](#) Citado por H. Pleticha (editor) em *Das klassische Weimar* [A Weimar dos tempos clássicos], p. 105. (NA).
- [288](#) H. H. Houben, *Damals in Weimar*, p. 176. (NA).
- [289](#) *Das klassische Weimar*, p. 106. (NA).
- [290](#) Idem, ibidem, p. 187. (NA).
- [291](#) *Jahrbuch*, edição de 1971, p. 104. (NA)
- [292](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche*, p. 21. (NA).
- [293](#) *Frühe Manuskripte*, 1804-1818, p. 6. (NA).
- [294](#) *Gespräche*, p. 17. (NA).

SÉTIMO CAPÍTULO

Göttingen. Estudos Sobre Ciências: As “Ciências Naturais” (Físicas e Biológicas).

A Sombra do Pai: o Gosto pelo Concreto. Entre Platão e Kant,

Entre a Ânsia pelo Êxtase e o Ceticismo.

SEGUNDO CENÁRIO FILOSÓFICO: DE DESCARTES A KANT.

DA RAZÃO DO DIVINO PARA A DIVINA RAZÃO. DA METAFÍSICA

PARA A MORAL. A CARREIRA DA “COISA EM SI”.

Arthur e a Parábola da Caverna.

Por que exatamente Göttingen? Jena (Iena) ficava mais perto, mas depois de dois anos em Weimar, é provável que Arthur desejasse pôr a maior distância possível entre ele e o mundo particular de sua mãe. Além disso, a Iena de então já deixara de ser o ponto central e esplendoroso da educação moderna que fora no final do século dezoito, quando Fichte, Schelling, os dois irmãos Schlegel e o poeta Schiller viviam lá e davam aulas na Universidade.

Iena tinha sido um grande espetáculo de fogos de artifício, tal como a passagem de um cometa; ao mesmo tempo, Göttingen permanecia a mesma estrela fixa, a principal das universidades alemãs da época. Fundada em 1734 pelo rei inglês George II, que era de origem alemã, logo ganhou uma elevada reputação científica. Fora aqui, pela primeira vez, que não tinha sido necessário ao novo espírito científico travar uma longa e penosa luta até livrar-se das garras do ensino teológico. Desde sua fundação, as ciências “naturais” (físicas e biológicas) tinham sido predominantes no currículo, acompanhadas por uma espécie de empirismo especulativo que era apresentado sob o velho nome de “filosofia” que os antigos lhe haviam atribuído. Durante a parte central do século dezoito, essa nítida ideologia que impulsionou a instituição para o lado intelectual foi estabelecida e administrada por seu reitor, Albrecht von Haller. Ele era também o professor de medicina, botânica e cirurgia; escreveu novelas políticas de cunho educativo e de tendência ideológica aristocrático-republicana, ao gosto das cidades-estados alemãs; além disso, criou o chamado “teatro anatômico”,

uma sala em que eram expostas partes individuais do corpo humano reproduzidas em gesso ou esculpidas em pedra. Também foi responsável pela criação de um jardim botânico e pela instalação de uma clínica de ginecologia e obstetrícia. Realizou pesquisas anatômicas, transmitindo aos alunos suas descobertas e alcançando deste modo progressos duradouros na arte da fisiologia humana. Haller empregou toda a sua considerável influência para transformar Göttingen em um centro das “ciências naturais” mais modernas de sua época, favorecendo a inovação e as pesquisas científicas dos “naturalistas”. Um dos professores da Universidade Geórgia Augusta, como era oficialmente denominada, foi o famoso satirista e criador de aforismos Georg Christoph Lichtenberg, que lecionava, além disso, física e matemática com grande eficiência. Carl Friedrich Gauß, o famoso criador do “Teorema de Gauss” e da “Curva de Gauss” ou “Curva de Sino”, foi o primeiro diretor do observatório astronômico de Göttingen e outro de seus professores de matemática; mais uma celebridade conhecida em todo o mundo erudito da época foi Johann Friedrich Blumenbach, anatomista e antropólogo. Arthur Schopenhauer ainda teve ocasião de assistir a algumas palestras deste patriarca dos velhos tempos da universidade. O renome da Universidade de Göttingen na área das ciências naturais era tal que August Wilhelm Schlegel aconselhara a qualquer um que desejasse seguir carreiras humanísticas e especulativas que deveria primeiro obter em Göttingen as bases sólidas para sua experiência empírica. Schlegel afirmou que a Universidade Geórgia Augusta era “o centro da erudição alemã” e que somente nela se poderia “ficar a par de todos os progressos científicos da época²⁹⁵.” Era precisamente o que pretendia o jovem Arthur, cuja oportunidade tardia de engajar-se nos estudos o havia deixado tanto mais ambicioso de destacar-se neles: vir a conhecer todos os progressos científicos de sua época. Mas agora, terminado o anterior “século das luzes”, Göttingen também se destacava em outro aspecto, bem à altura dos novos tempos: a universidade estava permeada por uma atmosfera de caráter aristocrático-mundano. A nobreza e a alta burguesia sentiam orgulho e prazer em enviar seus filhos para essa universidade, na qual, ao lado das ciências naturais, floresciam as novas “ciências políticas”, inspiradas no espírito inglês da democracia moderada. Quem realizasse os cursos e conseguisse ser aprovado por Ludwig Schlözer ou por Johann Stephan Pütter tinha abertas diante de si as portas das carreiras

funcionais que levavam aos mais altos cargos nas múltiplas administrações estatais que se distribuíam por toda a Alemanha. Deste modo, também a arrogância dos estudantes encontrava aqui um solo particularmente fértil. As autoridades locais chegaram ao ponto de determinar a redução do rebanho bovino, só porque os estudantes se sentiam ofendidos pela constante presença de vacas pastando nas ruas da cidade ou sendo conduzidas ao longo delas. Os aprendizes e artesãos, bem ao contrário, davam-se melhor com as vacas que com os estudantes. As arruaças eram frequentes e, em sua maioria, eram provocadas pelo “direito de rua”, ou seja, quem deveria sair para o lado e deixar os demais passarem primeiro. Essas lutas corporais entre pequenos grupos muitas vezes cresciam com a chegada de companheiros de ambas as partes e se convertiam em verdadeiros motins, seguidos de incursões vingativas, em que bandos de estudantes faziam quebra-quebras nos bairros populares ou em que massas de empregados e pequenos artesãos se reuniam para depredar os prédios das associações de estudantes localizadas do outro lado da cidade. Quando os jovens senhores, apesar de suas espadas, eram derrotados pelos porretes e ferramentas portados pelos diaristas e aprendizes (uma das canções dos estudantes dessa época se refere a eles como “montões de carne desprovidos de sentido, de espírito e de inteligência”), ocorria algumas vezes o chamado “êxodo”. Os estudantes deixavam em massa a cidade e se alojavam nas aldeias ou cidadezinhas vizinhas, à espera de que a população mais madura da cidade, que temia uma redução significativa dos lucros obtidos por meio das encomendas apresentadas por eles e as despesas que faziam nas tabernas e estalagens, fosse suplicar a volta de seus ricos senhores. Eles só concordavam em voltar depois de serem “desagravados”. Então os jovens populares mais implicados na revolta eram vergastados publicamente e os mais talentosos dentre eles chegavam a compor versos em que pediam desculpas pelas ofensas cometidas. Para comemorar seu regresso, os hoteleiros e estalajadeiros davam “boca livre”, o que significava mais uma orgia de cerveja liberada e a permissão para os ricos estudantes comemorarem ruidosamente a noite inteira.

O fato de que a população estudantil de Göttingen costumava frequentemente entregar-se a excessos e arruaças foi também registrado pelo poeta Heinrich Heine em seu relato *Harzreise* [Viagem pela região de Harz]: “Alguns afirmam, inclusive, que esta cidade foi fundada ainda no tempo das migrações dos povos e, deste modo, cada tribo germânica deixou ali alguns de

seus descendentes, tão indóceis quanto seus antepassados guerreiros; foi assim que surgiram todos estes vândalos, frísios, suábios, teutões, saxônios, turíngios etc., que ainda hoje percorrem a Rua Weender em hordas combatentes, que só se distinguem entre si por suas toucas e capuzes coloridos e pelas borlas que pendem de suas pontas e que também se enfrentam noite e dia, especialmente nas tabernas *Rasenmühle*, *Ritschenkrug* e *Bovden*; e que é por isso que seguem mantendo os mesmos usos e costumes dos tempos em que a migração dos povos provocou tantas invasões²⁹⁶.”

Arthur Schopenhauer, contudo, sentia-se atraído pela parte mais nobre desta mistura de arruaças e indolência, elegância e lutas corporais que caracterizava a cidade. Procurava manter-se afastado das disputas estudantis e das atividades subversivas que lançavam os diversos grupos uns contra os outros: embora possuísse uma pistola de duelo, ele a conservava pacificamente pendurada acima de seu leito. Seus velhos impulsos pela controvérsia eram limitados a debates verbais, praticados somente com um pequeno grupo de conhecidos, embora algumas vezes as discussões assumissem um aspecto mais violento. Seu colega de estudos Karl Josias von Bunsen, que mais tarde seria Embaixador da Prússia junto à Santa Sé, que na época ainda abrangia a cidade e toda a região de Roma, nos deixou a seguinte impressão: “Sua maneira de disputar era cortante e espinhosa, seu tom de voz tão obstinado como parecia indicar sua testa larga, suas refutações eram ferozes e seus paradoxos temíveis²⁹⁷.”

Como cidade, Göttingen não era particularmente atraente. Heine registrou que era muito mais bonita “quando a gente lhe virava as costas...” De acordo com sua descrição, “A cidade de Göttingen é tão famosa por suas salsichas como por sua universidade, pertence aos domínios do Rei de Hannover e tem 999 lares, várias igrejas, uma enfermaria obstétrica, um observatório astronômico, uma cadeia especial para estudantes arruaceiros, uma biblioteca e uma cervejaria junto à prefeitura, cuja cerveja é muito boa²⁹⁸.”

Arthur Schopenhauer passou dois anos nesta cidade. Sabemos pouco sobre os aspectos exteriores de sua vida durante este período. A partir do segundo semestre, alugou cômodos em um prédio que o catedrático, Prof. Schrader, diretor do Jardim Botânico, tinha à sua disposição e empregava para aumentar sua renda. É aqui que Schopenhauer iniciou o ritmo de vida que manterá até a velhice. As primeiras horas da manhã eram aproveitadas para o

trabalho intelectual mais árduo e a seguir, distraía-se um pouco tocando flauta. Durante a tarde, dava longos passeios à pé e de noite ia ao teatro ou mantinha atividades sociais entre grupos escolhidos. Ele mantinha relações de amizade com Friedrich Osann e com Lewald, dois de seus conhecidos da época que passara em Gotha; com Carl Julius von Bunsen, irmão do que foi citado acima e com William Backhouse Astor, filho do riquíssimo Johann Jacob Astor, comerciante de peles que se mudara para os Estados Unidos e mandara o filho de volta à terra natal para estudar e praticar a língua; também se relacionava com Karl Lachmann, que mais tarde seria um famoso filólogo e ainda com Karl Witte, um menino prodígio que fora admitido à Universidade de Göttingen com a tenra idade de apenas dez anos. Mas não se pode dizer que nenhuma destas fosse uma amizade íntima, pois todas se interromperam quando ele se mudou de Göttingen. Depois disso, manteve com eles apenas encontros mais ou menos casuais.

Como acontecera em Gotha, Arthur era indubitavelmente o centro deste círculo de colegas; aqui, diferentemente do que ocorria em casa de sua mãe, seus assim chamados “oráculos” eram escutados; ninguém se queixava de seu “espírito discutidor”, muito pelo contrário, acatavam suas opiniões e lhe davam razão após as disputas verbais. Mas talvez por isso mesmo, ele não dava grande valor a este meio social. Em seu *Lebenslauf* escrito em 1819 para admissão na Universidade de Berlim, ele escreveu: “Durante os dois anos em que vivi em Göttingen, consagrei-me aos estudos científicos com a aplicação que sempre mantivera e com a qual não só estava acostumado, mas em que sentia prazer, sem que meu relacionamento com outros estudantes me afastasse deles ou me atrapalhasse em qualquer sentido, porque eu era mais velho que eles, tinha mais experiência e meu caráter peculiar me impulsionava sempre muito mais para o isolamento e a solidão²⁹⁹.”

Seus estudos se concentravam então nas ciências físicas e biológicas. De fato, se matriculara na Faculdade de Medicina. Estaria deste modo tentando agradar sua mãe, que lhe encarecera encetar uma carreira em que “pudesse ganhar seu pão”?

Mas desde as primeiras informações que nos foram conservadas, podemos perceber claramente as inclinações filosóficas de Schopenhauer. Naquela época, o estudo da medicina não exigia absolutamente que se renunciasse a tais predileções. O próprio Kant havia considerado a medicina como uma das

disciplinas que dependiam da filosofia: o espírito especulativo também podia aprender empiricamente ao que devia renunciar através da experiência de seu próprio corpo. Até mesmo as forças cósmicas primordiais, a Repulsão e a Atração, se prestavam a serem estudadas através do corpo. A “dieta do espírito”, conforme Kant denominava a filosofia prática, estava estreitamente relacionada com a “dieta do corpo”. Tais eram as opiniões de Kant, que elevou assim a Medicina à dignidade filosófica, tal como o faziam na época clássica. Do mesmo modo, o médico e naturalista Blumenbach, citado acima, a cujas classes de história natural, mineralogia e anatomia comparada Schopenhauer teve ocasião de assistir, praticava a pedagogia, do mesmo modo que suas profissões, infundindo-lhes todo o brilho dessa dignidade. Contudo, Blumenbach, que se referia a si mesmo como “*Physikus*”, não aceitava as asserções da metafísica tradicional. Considerava que a ciência estava perfeitamente capacitada para encontrar as respostas para todas as “questões finais”. A física de Blumenbach pretendia satisfazer igualmente todas as questões propostas pela curiosidade metafísica: ele considerava que a “origem da vida” dependia inicialmente de uma série de combinações químicas naturais e espontâneas e combatia as pretensões dos seres humanos de serem o centro do universo, argumentando em contrário o passado fóssil revelado pela paleontologia, que na época ainda engatinhava: sem dúvida, ele foi o primeiro “naturalista” a afirmar a gigantesca antiguidade da história terrestre a partir de seus estudos mineralógicos do processo de fossilização. Ele ensinava que os seres humanos deveriam mostrar humildade, não tanto perante Deus, como diante da natureza empírica; de forma irreverente para a época, chamava o homem de “o mais perfeito dos animais domésticos³⁰⁰”. Arthur Schopenhauer também teve oportunidade de estudar fisiologia com Blumenberg; mais tarde, ele denominaria esta ciência de “ponto culminante de todas as ciências da Natureza³⁰¹.” Foi por meio da fisiologia de Blumenberg que ele encontrou pela primeira vez a noção de que a Natureza tendia à organização segundo padrões determinados, um fenômeno que, mais tarde, ele iria denominar, em seus escritos filosóficos, de “impulso configurativo”.

O que Blumenbach entendia por este conceito era uma espécie de “potência vital orgânica” que ia além das simples noções do mecanicismo. Kant louvou a Teoria do Impulso Configurativo (*Bildungstriebtheorie*) e Schelling afirmou

que era “um passo ousado que ultrapassava a mera filosofia mecanicista da Natureza³⁰²”; também Goethe externou sua dívida para com esse conceito: o enigma do assunto era perfeitamente incluído por ele em suas conceituações um tanto enigmáticas.

Desta forma, segundo Blumenbach, os fenômenos científicos estavam profundamente enraizados no solo firme da filosofia natural. Enquanto assistia suas aulas, Schopenhauer não precisava absolutamente ocultar as suas inclinações filosóficas. Entre as palestras de Blumenbach e a leitura de *Weltseele* [A Alma do Mundo] de Schelling, a que se dedicava em suas acomodações particulares, ainda não se achava uma ruptura entre dois mundos distintos, consoante sucederia mais tarde entre a filosofia e as ciências empíricas da natureza. Não obstante, Schopenhauer só se voltou exclusivamente para a filosofia depois de seu terceiro semestre em Göttingen. Ele mesmo escreveu em seu currículo: “Depois que consegui conhecer a mim mesmo até certa medida, após travar o devido conhecimento com a filosofia, [...] mudei de propósito, pus de lado a medicina e passei a me dedicar exclusivamente à filosofia.” Mas o que foi exatamente que ele “conseguiu conhecer em si mesmo” e que o levou a “dedicar-se exclusivamente” à filosofia?

Em Hamburgo, suas inclinações filosóficas e literárias tinham sido uma forma de evadir-se da carreira que lhe fora determinada pelo pai, sem recusar-se totalmente a obedecê-lo. Ao abandonar o aprendizado de comércio, dera o primeiro passo prático contra as determinações de seu pai. Mas agora o mundo intelectual não servia mais simplesmente como um contrapeso, empregado em oposição aos deveres que lhe haviam sido impostos. Novamente, seu posicionamento havia mudado, ele havia ousado e conseguira escapar ao mundo paterno, porém a sua sombra ainda se estendia sobre ele; sua próxima fuga é para o mundo do espírito, o que representa, ao mesmo tempo, uma espécie de retorno ao mundo de seu pai: é um novo escapismo, em que favorece temporariamente o sólido e o exato das ciências naturais. Daqui resultou seu “gosto pelo concreto”, ou seja, sua dedicação às ciências físicas e biológicas, ao mesmo tempo que se aplicava ao estudo das línguas antigas e dos “clássicos”; ele fora treinado por tempo demasiado no espírito comercial e este o induzia a adquirir primeiro o capital de giro de uma educação básica, antes de buscar o capital especulativo de

empreendimentos mais ousados. Só depois do terceiro semestre é que se permitiu a evasão da evasão. O abandono material de todas as considerações mercantis e burguesas sobre fins e lucros somente se consumou com sua decisão radical em favor da filosofia totalmente intelectual.

Schopenhauer expressou então, pela primeira vez o desejo de emancipar sua vocação filosófica totalmente dos objetivos burgueses de subsistência ou conforto material e o fez de forma concisa e mesmo brusca em uma conversa que manteve com o velho Wieland, durante uma de suas visitas ocasionais a Weimar. Wieland o advertira contra um estudo “tão pouco prático” como o da filosofia. Arthur lhe respondeu: “A vida é uma coisa bastante precária e assim pretendo consagrar a minha à reflexão sobre ela³⁰³.”

Ainda que o próprio Wieland houvesse criado uma filosofia da felicidade e a ela se ativesse em seus escritos, conferindo uma função tonificante à filosofia para o excesso de vitalidade, ficou impressionado com a intensidade da força de decisão que Arthur Schopenhauer lhe mostrou nesse momento: “Pois me parece agora,” respondeu o velho cavalheiro, “que você tem toda a razão. [...] Meu jovem, entendo o seu caráter: você faz bem em permanecer dentro do âmbito da filosofia³⁰⁴.”

A vida, portanto, é uma coisa precária e ele se decidiu a refletir sobre ela, sem ser contrariado, sem permitir que ninguém o desviasse de seu caminho e o impedisse de percorrer todos os seus nichos e escaninhos: este é o programa que agora Arthur estabelecera para si mesmo. Fisicamente, ele conservava sua inclinação pela ascensão aos cumes das montanhas, em sua busca pela elevação. No final de seus anos em Göttingen, durante uma viagem pelo maciço montanhoso do Harz, realizada em 1811, ele anota o seguinte: “A filosofia é uma estrada que percorre os pontos mais elevados dos Alpes; para chegar até ela, é preciso galgar uma senda abrupta, que atravessa rochas pontiagudas e espinhaços poderosos; é um caminho solitário que se torna cada vez mais desolado à medida em que nos aproximamos do cume; quem o segue, não deve temer o assombro, mas deixá-lo inteiramente atrás de si, enquanto abre seu próprio caminho com perseverança através da fria neve. Com frequência ele depara subitamente diante de si um abismo hiante e, descendo ao longo dele consegue dirigir o olhar até o vale verde que se estende muito além, lá embaixo nas planuras; sofre então uma terrível sensação de vertigem; mas precisa superá-la, mesmo que para isso tenha de

fixar as solas de seus pés sobre as rochas com o adesivo de seu próprio sangue. Passado esse momento, verá que todo o mundo se encontra abaixo de si, perceberá como desaparecem todas as terras pantanosas e a multidão dos desertos de areia, como se afastam todas as irregularidades, como todas as discordâncias ficam contidas no conjunto e não sobem até ele e é então que percebe realmente como o mundo é redondo. Enquanto isso, ele permanece sempre exposto ao ar puro e frio das alturas e pode contemplar o Sol, enquanto no mundo inferior domina ainda a negra escuridão da noite³⁰⁵.”

Mas que luz é essa que Schopenhauer tanto buscava, qual o Sol que nasceu só para ele e que só ele pode contemplar no céu filosófico de então? Seu primeiro professor de filosofia, Gottlob Ernst Schultze, um cético de formação kantiana, indicou-lhe as duas estrelas que deveria seguir: Platão e Kant. Schultze era um homem arguto e sábio que tinha o dom de contrapor ceticamente posicionamentos opostos. Em Platão, conforme ele ensinava, encontrávamos a velha metafísica autossuficiente; em Kant, do lado oposto, encontramos o temor de que esta ultrapasse os limites do conhecimento.

Platão e Kant — efetivamente, era entre estes dois polos que se movia o espírito filosófico da época, em seu esforço para ir além de Kant e construir uma metafísica renovada, por meio da qual aspirava reconstruir o Todo — Deus e o Mundo — com base nas leis que haviam sido descobertas no Sujeito, precisamente como resultado dos esforços de Kant.

A filosofia de Kant era uma mistura de rococó e pietismo luterano, que acabara fazendo com que as mais veneráveis verdades filosóficas — a imortalidade da alma, a liberdade, a existência de Deus, o princípio e o fim do mundo — oscilassem na ponta de um pêndulo inconstante — eram válidas e ao mesmo tempo não o eram, eram tão falsas quanto verdadeiras. Segundo os ensinamentos de Kant, os problemas metafísicos não se podem resolver e, embora sejamos forçados a expô-los e a estudá-los vezes sem conta, o melhor é não levar a sério nenhuma das sucessivas respostas que vão sendo apresentadas. Se uma dessas respostas nos ajuda a viver, então podemos nos pautar por ela, mas apenas “como se” fosse verdadeira. Esta é a perspectiva kantiana, que por isso pode ser encarada como um “epicurismo rococó”.

Mas as verdades metafísicas não podem sustentar-se por muito tempo neste equilíbrio inconstante, “como se” fossem ao mesmo tempo verdadeiras ou falsas, mais cedo ou mais tarde terão de ser derrubadas, tomadas em nossos

braços e novamente encaradas seriamente. Logo Fichte, Schelling e Hegel não aceitarão mais o simples “como se” kantiano e retomarão a visão filosófica a partir da renovada autossuficiência do Absoluto. Mas esta absoluticidade — a condição de ser absoluto — porque até este ponto ainda chega a influência de Kant — não é absoluta em si mesma, é a condição do Absoluto do próprio Sujeito.

Antes mesmo que Arthur Schopenhauer aprendesse a julgar corretamente a filosofia de Kant, ele já apreendera seu refinamento e, ao mesmo tempo, sua frivolidade inerente com relação ao tema das assim chamadas “questões finais”. Em uma nota marginal escrita pela mão de Schopenhauer por volta de 1810, podemos ler: “Epicuro é o Kant da filosofia prática, do mesmo modo que Kant é o Epicuro da filosofia especulativa³⁰⁶.”

O filósofo grego Epicuro, conforme sabemos, se havia libertado de todas as especulações em torno da existência dos deuses e desenvolvido uma moralidade prática liberada de toda preocupação referente a eles ou de toda promessa vinda dos céus; em lugar destas colocou a busca da felicidade completamente terrena como ponto central de uma sabedoria pragmática com relação à vida, aliada a todas as ações e atitudes que pudessem evitar a dor e o sofrimento. Os valores absolutos não significavam mais para ele do que uma qualidade de “como se”. Se têm um papel a executar com relação à busca da felicidade, então devemos nos servir deles “como se” fossem verdadeiros; mas não devem ser considerados mais do que ficções que apoiam nossa maneira de viver e que se tornam verdadeiras na justa medida em que contribuem para tornar possível a corporificação de nossa felicidade.

Quando Schopenhauer classificou Kant como “o Epicuro da filosofia especulativa”, demonstrou que entendera alguma coisa a respeito de sua perspectiva filosófica. A incognoscibilidade da “coisa em si” exerce efetivamente em Kant um papel semelhante ao que Epicuro designara para seus deuses, a quem o antigo mestre da arte do bem viver também considerava muito melhor deixar em paz.

Kant representou a grande cesura, foi o principal expoente da grande divisão ocorrida durante as últimas décadas do século dezoito. Depois de seu surgimento, o pensamento ocidental nunca mais foi o mesmo, um fato de que ele mesmo tinha plena consciência. Conforme escreveu, “Até agora se supunha que todos os nossos conhecimentos dependiam das circunstâncias e

eram regidos pelos objetos. [...] Mas temos de verificar [...] pelo menos uma vez, se não avançaremos mais supondo que sejam os objetos que devam ser regidos por nosso conhecimento deles. [...] Existe aqui uma certa parecença com as primeiras concepções de Copérnico, o qual, ao perceber que não podia avançar mais na explicação dos movimentos celestes sob o pressuposto de que todo o exército das estrelas girava ao redor do espectador, decidiu-se a fazer uma experiência inovadora a fim de verificar se não seria muito mais fácil explicar toda essa mecânica celeste através da suposição de que era o espectador quem se movia, enquanto deixava as estrelas em paz³⁰⁷.”

Kant havia começado suas elucubrações filosóficas segundo o método da antiga metafísica, através da busca apriorística do pensamento, isto é, buscando algumas certezas que pudessem ser presumidas como certas e verdadeiras antes de qualquer experiência concreta (*Physis*), por meio das quais fosse possível, segundo a velha tradição, fundamentar uma metafísica, ou seja, o que ia além do concreto. Kant efetivamente encontrou algumas destas “Certezas anteriores a qualquer Experiência” (*Gewißheiten vor aller Erfahrung*), mas demonstrou igualmente que estas valem exclusivamente *para* a experiência — e que, portanto, são incapazes de fundar por si sós uma metafísica. Esta foi a declaração solene com que fez com que os “*a priori*” descessem dos céus: a partir de então, o pensamento apriorístico deixa de servir como uma ancoragem vertical e passa a nos proporcionar somente uma orientação horizontal.

Mas é necessário que recuemos no tempo até Descartes, antes que possamos medir com clareza o novo impulso para a modernidade e em direção à secularização que foi provocado por Kant.

Já em Descartes a razão erguera sua orgulhosa cabeça e a divindade *revelada* começara a perder a força. Deus necessitava do apoio do homem. Dentro do sistema cartesiano a razão reflete sobre si mesma e acaba por mostrar os motivos também racionais por que deve existir um Deus, tanto quanto existe o mundo. Na verdade, o que Descartes fez foi demonstrar porque é obrigatória a *ficção* de um deus a partir da autorreflexão da razão. Existe um abismo entre ambas estas demonstrações. Em Descartes, a própria ideia de um deus já fora degradada, porque Deus se convertera em um ser fundamentado pela razão humana; em Kant, o conceito de divindade sofreu uma nova e dramática redução: converteu-se simplesmente em uma “Ideia

Reguladora”.

Antes mesmo de Kant, Descartes havia iniciado a busca de uma certeza metafísica final cujo princípio (mas também cujo fim) fossem garantidos pela autorreflexão da razão humana. Em Descartes, já atuava claramente o espírito da modernidade, uma vez que, naturalmente, aquilo de que duvidava — por mais que pretendesse o contrário — não era da existência do mundo exterior a si mesmo, porém da existência de Deus. Deste modo, todo o seu famoso “*Cogito ergo sum*” [Penso, logo existo] não se destina a demonstrar a realidade do mundo concreto (que é absolutamente supérflua), mas sim a realidade de um deus abstrato. Porém ao demonstrar racionalmente a existência de Deus, Descartes entrou em um terreno perigoso, porque o resultado de suas investigações seria a liberação do espírito autônomo da Análise, que acabaria por dissolver a mais poderosa de todas as Sínteses, ou seja, o próprio Deus. Contudo, esta não seria a obra de Descartes, porém o resultados das conclusões de seus continuadores.

Com relação ao próprio René Descartes, o Prometeu da modernidade, criador tanto das análises “corrosivas” como de suas extraordinárias construções matemáticas, somos forçados a dizer: ele permaneceu sentado durante vinte anos em frente de sua lareira durante o seu “exílio holandês”, contemplando pelas janelas a passagem do inverno, primavera, verão, outono e novamente inverno. Através delas, ele contemplava os quadros singelos da vida holandesa: as pessoas que percorriam as ruas nevadas sobre grossos tamancos, protegidas por grandes chapéus; as gaivotas que se empoleiravam nos muros de seu jardim próximo ao mar; as crianças que brincavam depois de uma chuva de verão; o azul do céu refletido nas poças; os dias de feira no outono; as meninas risonhas, contemplando também as ruas por detrás das vidraças de suas próprias janelas; e, durante as longas tardes, o constante crepitar do fogo nas achas de lenha da lareira. Descartes prosseguia em suas meditações de permeio a esta vida sossegada. Eram meditações sobre a calma, a passividade, a liberdade. Eram meditações que singularmente aniquilavam todo o furor do poder da ação e da ânsia de domínio. Dentro de seu coração acalmou-se o ruído do tufão e a paz reinou novamente.

O cartesianismo, universo da racionalidade, brotou do ponto de descanso e de repouso descrito por Arquimedes. As certezas autorrefletidas de Descartes estavam encerradas nos recantos intermináveis de suas meditações, por mais que ele falasse da “*Mathesis*” da ordem e das “deduções” do discurso. Por isso

é tão insensato identificar, sem mais nem menos, o “*Cogito*” cartesiano com o magro conceito de razão apresentado pela racionalidade moderna. Porque as meditações de Descartes eram, de fato, um diálogo com Deus. O que mais valia para Descartes é que sua razão, através da qual ele podia conhecer a Deus, o tornava simultaneamente a propriedade de Deus. Não sou eu que me aproprio de Deus através do poder de minha razão, mas bem o contrário: é Deus que toma posse de mim enquanto estou exercendo minha razão. Contudo, esta relação se baseia em um equilíbrio instável dos pratos da balança: basta um ligeiro movimento e tudo se transforma e o deus baseado na razão se transforma na razão divina: da razão do divino, passamos para a divina razão.

A “*mathesis universalis*” [ciência universal] cartesiana e ainda em maior medida a meditação tranquila do retraído Spinoza, assim como as expedições ávidas de experiências intelectuais dos empiristas ingleses (Locke, Berkeley, Hume) haviam posto em movimento a atividade racional e a confiança na percepção sensível, mais importante ainda para a exploração do caminho que levava ao mundo físico e concreto, sem que por isso a razão orgulhosa fosse lançada ao desamparo metafísico.

As observações e objeções céticas ou espirituais de Montaigne ou de Pascal não foram suficientes para conter o inexorável avanço da razão. Mas na obra de Leibniz e a seguir nos trabalhos de Christian Wolff, o Todo, isto é, Deus e o mundo, novamente foi unificado em uma síntese grandiosa. A passagem pelas alfândegas da fronteira entre o Paraíso e o “melhor de todos os mundos possíveis” se realizava sem problemas ou cobrança de taxas aduaneiras, seja pela via dedutiva, seja pela via indutiva. Tudo forma um Contínuo, a Natureza não dá saltos, as “*perceptions petites*” (percepções inconscientes) e o cálculo infinitesimal se encarregam de preencher e transpor todas as transições. Podemos expressar o espírito da época exatamente desta forma: Leibniz ensinou seu século a calcular o infinito e foi apoiada por outro mestre do cálculo, o gênio musical Johann Sebastian Bach, que sublimou a “*mathesis universalis*”, transformando-a em um culto sonoro de elevação a Deus.

Kant, a exemplo dos metafísicos anteriores, buscava as qualidades apriorísticas do pensamento e as encontrou mais do que todos os outros. Ele reuniu um mostruário completo delas para nos apresentar uma a uma: as formas da intuição, o espaço e o tempo, um complicado mecanismo das categorias do entendimento; e esse verdadeiro moinho ambulante que

denominou de “apercepção”, capaz de pulverizar todos os materiais fornecidos pela experiência e reduzi-los a uma farinha que finalmente conseguimos perceber e entender conceitualmente. Todas estas “aprioridades”, isto é, dispositivos primários, são características com que todos nós, em nossa condição de sujeitos, estamos equipados, muito antes que nos cheguem os materiais da experiência concreta. Contudo, nenhuma destas aprioridades, como assinala o próprio Kant, tem condições de nos ligar mais com os céus. Elas existem *antes* de todas as experiências, mas isto significa que estão *deste lado* e não *além* da experiência; elas não nos conduzem ao *Transcendente*, são apenas *transcendentais* em si mesmas. Elas são as condições que permitem a realização da forma pura de qualquer experiência possível, portanto não são de interesse metafísico: apenas nos interessam segundo o ponto de vista epistemológico. Se as submetemos a um exame cuidadoso perante nosso olhar intelectual, transcenderemos a experiência em direção às condições da possibilidade da experiência, ou seja, horizontal, mas não verticalmente. O “Transcendental” kantiano é, em certo sentido o oposto do “transcendente”, visto que a análise transcendental consiste precisamente em demonstrar que não podemos — e porque não o podemos — tomar conhecimento do transcendente. Não existe nenhum caminho que conduza do transcendental para a transcendência. Por exemplo, nosso entendimento ordena os elementos obtidos através da experiência mediante o princípio da causalidade, isto é, da ordenação de causa e efeito. Contrariamente ao filósofo empírico inglês, David Hume, que era um sensualista e considerava a causalidade “como se” fosse uma hipótese provável derivada da experiência, isto é, estabelecida *a posteriori* e não aprioristicamente, Kant nos indicava que a noção de causalidade não era obtida através da experiência, mas que opostamente nos dirigíamos para a experiência já munidos dela; em outras palavras a causalidade é aplicada *a priori* sobre os objetos que recaem no âmbito de nossa experiência.

Deste modo, para Kant, a causalidade não corresponde a uma planta baixa que nos oriente através do mundo exterior, mas sim um esquema do que existe dentro de nossa própria mente e que projetamos de dentro para fora sobre o mundo que nos rodeia. Este *a priori* da causalidade de fato existe — mas somente para o âmbito da experiência. Utilizar o princípio da causalidade para deduzir a existência de Deus como a causa primeira, conforme o fez Descartes, ou como o primeiro motor descrito pelo

mecanicismo significa ultrapassar o âmbito de toda experiência possível, portanto estaremos assim fazendo uso indevido de uma categoria do entendimento. Por meio desta simples observação, Kant partiu todas as cadeias argumentativas que sustentavam a prova racional da existência de Deus e que haviam sido tão majestosamente trabalhadas no decorrer do século anterior. Deste modo, Kant também destruiu a metafísica tradicional, mas ao mesmo tempo fundou a moderna teoria do conhecimento, erguendo-a das crenças recebidas na pia batismal. Ele disciplinou o pensamento e demonstrou com perspicácia em que ocasiões e mediante quais pretextos a razão consegue saltar as barreiras do racional e se perder nos campos do devaneio pertencentes à emoção e ao sentimento, em que não tem nada a fazer. Kant comparou o prazer intelectual da especulação, a que ele mesmo se dedicara em seus primeiros manuscritos sobre a origem do mundo, com a atitude dos comerciantes inescrupulosos que pretendem atingir o êxito lançando mão do crédito ou, em linguagem mais moderna, vendendo a descoberto na bolsa de valores. Provavelmente foram as fantásticas incursões do teósofo sueco Swedenborg (1688-1772) que o estimularam a estabelecer limites para as ambições do pensamento. Ele queria esperar, segundo escreveu Kant, “até que os cavalheiros tenham sonhado bastante”, para então tomá-los pela mão, por meio de suas considerações vazias, até conduzi-los à sua fábrica oculta de imagens enganosas. Em suas confrontações com seu contemporâneo, o “vidente” altamente popular Swedenborg, Kant tomou consciência de quão era urgente realizar um empreendimento filosófico que não se preocupasse “tanto com os objetos que nos rodeiam quanto com a maneira segundo a qual são conhecidos tais objetos³⁰⁸.” Contra os delírios da iniciação mística ao transcendente, esforçou-se por estabelecer a decência e ordem do transcendental. Um de seus escritos secundários, elaborado na mesma época em que trabalhava em sua grande *Kritik der reinen Vernunft* [A Crítica da Razão Pura], recebeu o título significativo de *Versuch über die Krankheit des Kopfes* [Ensaio sobre as enfermidades da mente]. Neste opúsculo ele se ocupa de outro “metafísico” não menos extravagante, Jan Komarnicki, que era apelidado de *Ziegenpropheten* [O “Profeta das Cabras”] e se apresentava naquela época em Königsberg, onde também morava Kant, vestido de peles de animais e de pés descalços, no meio de um campo e rodeado por quatorze vacas, vinte ovelhas e quarenta e seis cabras, cujo

número se esforçava por manter constante, enquanto fazia profecias sobre Deus e o mundo.

Kant não poupou esforços para demonstrar que o maravilhoso é apenas extravagante. A grande obra com que ele mesmo virou uma página da história e iniciou uma nova época, “A Crítica da Razão Pura”, foi o resultado direto desta luta.

Arthur Schopenhauer, que começou a ler a obra de Kant somente em seus anos de Göttingen, encarou inicialmente o filósofo prussiano de Königsberg como apenas o “desmancha-prazeres da metafísica” tradicional, a cujas promessas ele se demonstrara sensível, pelo menos até então. Em uma nota marginal escrita por volta de 1810, ele diz o seguinte: “Um sujeito conta uma mentira; um outro, que conhece a verdade, contesta que é uma mentira ou um logro deliberado, porque sabe que a verdade é esta e não aquela. Um terceiro, que *não pretende* conhecer a verdade, mas que é muito arguto, mostra as contradições e as assertivas impossíveis que estão contidas naquela mentira e declara: “É por isso que se trata de uma mentira ou de um logro”. A mentira é a vida; o apenas arguto é Kant; quem nos demonstrou muitas verdades foi, por exemplo, Platão³⁰⁹.”

É necessário que reconheçamos que Kant fez muito mais do que simplesmente estabelecer uma lista de proibições para o pensamento ou vigiar o uso da razão dentro dos cânones que estabeleceu por sua conta e risco para ela, evitando ou revelando usurpações de competências (“Mentira e Engano” [*Lug und Trug*]). Foi esse “muito mais” que iluminou o caminho para seus contemporâneos. Porém Arthur Schopenhauer, que na época estava submerso na obra de Platão, não o enxergou ou não o quis ver.

Todo o mecanismo de relojoaria de nossas faculdades perceptivas e cognoscentes foi sendo construído por Kant em bom estilo rococó, compreendendo quatro tipos de juízos, a cada um dos quais se fixam suas três respectivas categorias, como uma espécie de tenazes ou presilhas racionais dessas tipificações — por exemplo, na qualidade do julgamento se prendem as categorias de “realidade, negação e limitação” e assim sucessivamente (Kant pretendia igualmente instalar engrenagens mais delicadas dentro destas rodas dentadas principais ou, pelo menos, foi o que ameaçou ao insinuar que “poderia montar à vontade toda a árvore genealógica da razão pura”)³¹⁰ — todo este aparato era, na realidade muito diferente de uma “árvore”

genealógica ou orgânica; para administrar e poder decompor e reconstruir outra vez o material oriundo da experiência é necessário dispor de uma energia viva. Não obstante, a caracterização desta energia é um ponto central da filosofia kantiana. Ele a denominou — em uma escolha que surpreendeu a muitos e ainda surpreende aqueles que hoje em dia enxergam em Kant apenas um engenheiro do entendimento — de “imaginação produtora” (*produktive Einbildungskraft*)³¹¹. Ele chegou a escrever que “o fato de que a imaginação seja um ingrediente necessário da percepção é uma coisa em que nenhum psicólogo pensou até o presente³¹².”

A entronização do poder da imaginação não foi portanto uma obra exclusiva do movimento *Sturm und Drang* ou do Romantismo. Também Kant se ocupou com ela e, se considerarmos a sua enorme influência, podemos considerá-lo como o mais significativo de todos os seus entronizadores. Por outro lado, ele também não foi o primeiro, mas recebeu uma sugestão poderosa nesse sentido através da leitura de *Émile*, de Rousseau. Chegou a ficar tão impressionado com essa leitura que inclusive prescindiu de seu habitual passeio das tardes, tão pontual e regular que algumas pessoas chegavam a acertar os relógios pela sua passagem.

Rousseau havia incluído no quarto livro de sua novela pedagógica *Émile* (1762), sob o título de “*Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars*” [Confissão de Fé de um Vigário da Savoia, na tradução alemã], um ensaio filosófico através do qual pretendia “constatar” o único ponto que era para ele evidente por si mesmo dentro do oceano das opiniões humanas. Aqui Rousseau se defrontava com as concepções epistemológicas dos filósofos empiristas ingleses da vertente sensualista. Segundo a análise de Rousseau, estes entendem que os seres humanos, capazes de percepção e de cognição, constituem um meio meramente passivo através dos quais as impressões dos sentidos se reproduzem de uma forma ou de outra. Contra essa concepção, ele desenvolveu sua própria teoria da espontaneidade, riquíssima de consequências, em que procurava descrever a parte ativa do conhecimento e da percepção humanos. Com autêntico virtuosismo de raciocínio, Rousseau partiu da análise da faculdade de julgamento e dela foi extraindo progressivamente a contribuição do “Eu” para a análise da percepção e construção do conhecimento.

Uma natureza puramente sensível, assim assinalou Rousseau, não teria

possibilidade de captar a identidade de um objeto a que vê e toca simultaneamente. O “visto” (*Gesehene*) e o “tocado” (*Berührte*) se converteriam, por meio de sua percepção do mundo exterior, em dois objetos diferentes. Somente o “Eu” é capaz de realizar a síntese e colocá-los em conexão, como sendo um único objeto. Portanto, é a identidade do Eu que garante a unidade dos objetos exteriores a si próprio.

Rousseau ainda chegou mais longe. Ele comparou o “Sentimento do Eu” com a “Sensação” do mundo exterior e chegou à conclusão de que “eu” somente posso “ter” a sensação quando esta passa a tomar a forma do sentimento do eu; e uma vez que as sensações introduzem em mim um “ser exterior” e que, por sua vez, estas sensações somente existem dentro do meio provido pelo próprio sentimento do eu, sem este sentimento do eu não pode haver um ser externo. Em outras palavras, é a percepção do eu que produz o ser. Mas a percepção do próprio eu não representa mais do que a certeza da consciência: *Eu Sou*. Porém Rousseau também se opôs a Descartes neste sentido e inverteu o clássico enunciado: “*Penso, logo existo*”, proclamando eu seu lugar: “*Existo, logo penso*.” Como justificativa, ele apresentou o simples argumento de que os pensamentos não podem pensar a si mesmos. Por mais constritor e íntimo que seja o relacionamento que a lógica impõe entre essas duas representações, para que tal relacionamento possa surgir, é necessário *que eu o queira estabelecer*. Se o ser humano não traçar primeiro uma linha entre dois pontos separados, essa linha não existirá.

Para Descartes, a vontade era a fonte de todos os enganos, porque o pensamento “puro” é um pensamento que pode *pensar a si mesmo* sem impulso da vontade. Rousseau demonstrou que até mesmo o ato de pensamento mais simples só pode ser realizado pela força de um “eu” preexistente e capaz de volição.

Este ativismo fundamental descoberto por Rousseau que dá início à marcha da percepção e do conhecimento é o mesmo fenômeno psicológico que foi denominado por Kant de “*Einbildungskraft*” [faculdade imaginativa] ou imaginação. Mas ele também descobriu conceitos muito mais complexos para explicar esta atividade fundamental do Eu. Ele falou, por exemplo, na “Síntese transcendental da apercepção”, sem se envergonhar de um tal atentado linguístico ou, com maior simplicidade, na “verdadeira autoconsciência” (*reinen Selbstbewußtsein*), termo com que designava o que geralmente é traduzido como “consciência pura”, da qual afirma ser “o ponto mais alto a

que pode ser elevado todo o uso do entendimento, inclusive toda a lógica e, em consequência disso, a filosofia transcendental³¹³.”

Hoje em dia, pode-nos parecer surpreendente o enorme esforço para desenvolver essa sutileza que foi empregada com o simples objetivo de extrair dos intrincados meandros do pensamento uma coisa que nos parece ser evidente por si mesma, isto é, que “eu sou”. Mas isto *deve* resultar surpreendente para nós se quisermos realmente aquilatar qual foi o ponto de partida da autoconsciência, que teve de ser partejada de modo a alcançar seu nascimento filosófico e empatizar com os sentimentos de euforia que acompanharam este nascimento. Quando é empreendida a crítica da razão, esses fatores habitualmente não são tomados em consideração: o prazer, a intensidade, a alegria de viver que estiveram associados ao descobrimento de um Eu capaz de compor e instalar o mundo. O que nos parece tão simples era tão difícil que todos estes vastos rodeios foram necessários para que se pudesse atingir este conceito. Só se pode entender a euforia provocada por essa descoberta quando se recorda e, mais ainda, se toma consciência da vastidão do encobrimento do eu na época anterior aos tempos modernos. As ações mais simples, conforme nos ensina Foucault, tais como pensar, crer ou sentir, tinham então outros sentidos e conotações. O pensamento desaparecia no “Pensado” (*Gedachten*), a sensação era englobada pelo “Sentido” (*Empfundenen*), a vontade envolvida pelo “Ato de Volição” (*Gewollten*) e a própria crença era engolfada pelo “Crido” (*Geglaubt*). O sujeito havia introduzido em suas próprias obras uma fúria de desaparecimentos e a mantinha firmemente como um manto de invisibilidade que tudo recobria. E subitamente o palco girou para nos mostrar outro cenário, o produtor se separou do espetáculo, o autor da peça se apresentou diante da plateia e afirmou: “Contemplai, fui Eu que fiz tudo isso!”

No primeiro momento em que isto aconteceu — justamente a época de Rousseau e de Kant — o Eu foi vivenciado como o nascer do sol que anunciava uma nova manhã, capaz não só de apresentar, como de realizar todo tipo de esperança nova.

O ser humano que descobria subitamente ser o diretor do teatro em que até então se sentira como um mero espectador, tornou-se capaz de recolher todas as riquezas que haviam sido anteriormente espalhadas pelo céu. E quando as teve entre as mãos, descobriu mais ainda, que todas essas coisas tinham sido

fabricadas por ele mesmo. Esta realização o deixou deslumbrado por algum tempo, mas logo surgiu o desapontamento. O descobrimento de que os velhos tesouros da metafísica eram a obra de suas próprias mãos fez com que perdessem seu magia e se tornassem incapazes de cumprir as suas promessas. Tornaram-se quinquilharias foscas, triviais e sem valor. Mas logo surgiu uma saída: se eu sou aquele que faz, então farei tudo quanto me seja possível; buscarei a construção de meu futuro através de acumulações frenéticas. As verdades não se encontram aí somente porque o sejam, mas para serem “realizadas”. É esse novo sentimento que pôs em marcha a religião material do crescimento e do progresso. Finalmente, chegou um tempo em que o homem se sentiu cercado de todos os lados pelo “Feito” (*Gemachten*), pelo que já estava realizado e começou a aspirar pelo “Transformado” (*Gewordenen*), um tempo em que a “apropriação do próprio” (*Aneignung des Eigenen*) se converteu em um problema; foi então que se começou a falar de “distanciamento” (*Entfremdung*) de um mundo que fora construído por nós mesmos: o *Feito* havia ultrapassado a quem o fizera. Foi nesse ponto que a imaginação desvendou uma nova utopia: a possibilidade de dominar o Feito. Mas eventualmente todas as utopias perdem força e também esta se esgotou perante o cerco de um novo tipo de angústia: o temor da história construída por nós mesmos.

Naturalmente, quando este movimento surgiu, ninguém pensara ou previra tais consequências. O sentimento dominante era o da euforia diante da terra desconhecida que fora recentemente descoberta. Pelo menos foi assim que Kant festejou a percepção do fenômeno da “autofundamentação” (*Selbstbegründung*) e o encontro de si mesmo dentro de um oceano de perdas e incertezas. “Esta é a terra da razão pura. [...] É uma ilha envolta pela própria Natureza e com fronteiras invariáveis. É a terra da verdade [...] e se acha rodeada por um amplo e tempestuoso oceano³¹⁴.”

Kant imediatamente se esforçou para criar e fortificar um ponto de apoio, a partir do qual se tornasse possível contemplar com um certo grau de segurança o abismo do desconhecido.

Foi ele mesmo que deu nome a este “desconhecido” (*Unbekannten*), empregando um designativo bastante peculiar: a “*Ding an sich*” ou “Coisa em Si”.

A “coisa em si” é desconhecida de um modo muito mais radical do que

poderia ser alguma coisa que *ainda não* se conhece. “Coisa em Si” é um nome criado para designar um objeto desconhecido que, paradoxalmente, foi criado por nós mesmos no momento em que conhecemos algo: é a sombra que projetamos sobre o objeto no momento em que o conhecemos. Podemos captar qualquer dessas coisas somente no sentido em que elas são *para* nós. Mas o que são as coisas “em si”, independentemente dos “órgãos” com que as captamos, é coisa que não podemos apreender e que nos escapará sempre, porque dependemos desses órgãos e eles sempre projetam sua sombra sobre elas. Todo Ser é um “Ser Representado” (*Vorgestellt-Sein*). Através da conceituação da “Coisa em Si”, um novo tipo de transcendência assomou ao horizonte; não se trata mais de uma antiga “transcendência do Além”, mas de uma “Transcendência do que Não é Mais” (*Transzendenz die Nicht-Mehr*), mas tampouco é Menos, do que a faceta sempre invisível de todas as “Re-Presentações” (*Vor-Stellungen*).

No que se refere ao próprio Kant, cabe assinalar que ele se despreocupou com a maior displicência da “Coisa em Si” que ele mesmo criara epistemologicamente, deixando que ela permanecesse tranquila, fora de nós e dentro dos limites da teoria do conhecimento. Inicialmente ele de fato se inquietou com a curiosidade de saber como seria o mundo além de nossas “re-presentações”, mas logo depois aplacou sua inquietação espiritual através de uma análise arguta das contradições (ou “antinomias”, conforme as denominou) apresentadas por nossa própria razão.

“A razão humana,” conforme Kant iniciou o Prólogo de sua *Kritik der reinen Vernunft* [A Crítica da Razão Pura], “tem o singular destino [...] de ser assediada por perguntas a que não pode desdenhar, porque lhe são apresentadas pela própria natureza da razão, mas a que tampouco pode responder, visto que superam toda capacidade da razão humana³¹⁵.” Esta é uma contradição que não se pode resolver, mas que terá de ser enfrentada de qualquer maneira; mas isto é possível de fazer, tanto melhor quanto, com o auxílio de nossa própria razão, nos possamos ajeitar dentro de um mundo que nos é e que nos permanecerá desconhecido. Por mais que confiemos na experiência e no saber, estes certamente não nos proporcionam uma verdade absoluta, mas se confiarmos neles, saberemos o suficiente para nos afirmarmos dentro do mundo. Modernamente, diríamos a mesma coisa de outra maneira: nossas formas de experiência e de ciência não nos dão

conhecimentos absolutos, mas nos permitem atravessar os ritos de passagem que nos dão acesso ao mundo das vivências.

Ainda que o próprio Kant a tivesse tratado com leviandade, a “Coisa em Si” kantiana tinha pela frente uma carreira singular.

Kant construía um vasto edifício e o deixara repleto de conhecimentos racionais, porém a “coisa em si” parecia um buraco que haviam esquecido de fechar na alvenaria e através do qual soprava um ar encanado que causava bastantes incômodos.

Já os sucessores de Kant não estavam tão predispostos a despreocupar-se com a “coisa em si” com a mesma serenidade com que o sábio de Königsberg também se despreocupara de contrair matrimônio. Queriam entender o que era a qualquer custo. Uma curiosidade tumultuosa os impelia a invadir o que supunham ser o coração das coisas — qualquer que ele fosse, ou o “Eu” (*Ich*) de Fichte, ou o “Sujeito da Natureza” (*Natursubjekt*) de Schelling, ou o “Espírito Objetivo” (*objektives Geist*) de Hegel, ou o “Corpo” (*Leib*) de Feuerbach ou até mesmo o “Proletariado” (*Proletariat*) de Marx — todos almejavam perturbar o mundo e despertá-lo de seu sono e, caso não existisse realmente uma palavra mágica, teriam de inventá-la; se não houvesse uma Verdade final a ser descoberta, esta teria de ser “criada”; mais exatamente, cada um fará sua própria história e esperará que esta seja capaz de trazer a verdade à luz. Os rastros ensanguentados da história de seus contemporâneos já rubricavam essa verdade em lacre vermelho. A Verdade terá de ser acossada como se persegue a um Inimigo. “Existe uma coisa que nos falta!” — gritava o Danton imaginado por Georg Büchner. “Não sei por que nome a possa chamar — mas não podemos encontrá-la furando as entranhas uns dos outros... Por que então devemos rebentar-nos? Não passamos todos de um bando de alquimistas fracassados (*elend Alchemisten*)!...³¹⁶”

Tampouco o jovem Schopenhauer se satisfaz com a serenidade cética de Kant. Ele também queria penetrar no coração das coisas. Desse modo, ele procurou equilibrar o criticismo de Kant com o idealismo de Platão, o qual, segundo ele cria, não era somente o sentinela de guarda à porta da Verdade, como também o seu mais fiel apóstolo. Kant nos ensinou as regras de boas maneiras para nos assentarmos à mesa da verdade e até nos repassou as receitas de alguns dos pratos por ela servidos, mas foi Platão que nos trouxe todos os manjares. Por volta de 1810, Schopenhauer redigiu uma outra nota

marginal a respeito de Kant: “Talvez a melhor maneira de designar o que falta em Kant seja dizer que ele não conheceu a contemplação³¹⁷.”

Para Schopenhauer, como sabemos desde a época em que vivia em Hamburgo, “Contemplação” (*Kontemplation*) era esse tipo de conhecimento cuja aquisição só se torna possível a partir da perspectiva das mais altas montanhas, o saber supérfluo que nos permite fugirmos aos grilhões da utilidade, escaparmos da mediocridade burguesa e, acima de tudo, nos livrarmos da luta pela autoafirmação. A “verdade” que Schopenhauer buscava não era tanto um corpo de julgamentos adequados à realidade, porém a maneira de conduzir a própria existência. Ninguém *possui* a verdade, mas todos podemos estar *dentro* dela. Não importa qual seja a sua utilidade, o que vale é a felicidade que nos proporciona o conhecimento. Quando Schopenhauer falava em contemplação e não a encontrava na obra de Kant, estava pensando em algum tipo de “conversão” (*Bekehrung*) pietista luterana, mas secularizada, em outras palavras, algo que pudesse descrever o renascimento de um filho do mundo de tal modo que ele venha a ser perfilhado pela divindade. O que ele buscava era uma inspiração capaz de lhe trazer a salvação, não há como se explicar isto de outro modo. Ele experimentava uma urgência que não poderia ser de modo algum apaziguada somente por Kant. Ele somente podia aceitar sua obra como a de um “engenheiro da razão” (*Maschinen der Vernunft*), porque aquela representava para ele a solidez da filosofia, uma solidez que Arthur deixara para trás quando renunciara à carreira de comerciante que o pai desejava para ele. O mundo filosófico era estranho à maneira de pensar paterna, mas dentro dele, Kant seria o único que poderia, digamos assim, obter a aprovação de seu pai. Contudo, no final de seu período em Göttingen e mais ainda, quando passou a estudar em Berlim, Arthur descobriu novamente Kant e finalmente encontrou em sua obra uma dimensão filosófica de inspiração existencial que, por enquanto, procurava inutilmente achar nela. Finalmente ele conseguiria entender o Kant que vimos comentando aqui, a saber, o grande teórico da liberdade humana.

Kant abordou o mistério da liberdade de tal modo que sua influência neste sentido não foi menor do que a exercida por meio de sua teoria do conhecimento. Como teórico da liberdade, Kant foi o Sartre da primeira metade do século dezenove.

Mas o mistério da liberdade não foi tratado inicialmente por Kant em sua *Kritik der Praktischen Vernunft* [A Crítica da Razão Prática], como alguns supõem, porque já o fizera em sua obra principal sobre a teoria do conhecimento, *A Crítica da Razão Pura*, incluindo-o entre suas famosas “antinomias” — capítulos que Arthur Schopenhauer irá mais tarde classificar simplesmente como “geniais”.

Se recordarmos mais uma vez, Kant considerava a “coisa em si” como o “re-verso” (*Rück-Seite*) de todas as nossas “re-presentações”. Isto estabelecido, Kant parou de preocupar-se com essa “coisa em si” que se encontra fora de nós, dessa maneira frívola e cética que descrevemos acima. Contudo, usando de uma ousadia nunca vista anteriormente, mas bastante consequente, Kant ao mesmo tempo instalou esse “re-verso” dentro de nós mesmos.

Também nós somos uma “coisa em si” e, além disso, somos uma representação construída para nós mesmos. Nós refletimos como faz um espelho, mas ao mesmo tempo, somos as costas desse espelho. Somos um olho por meio do qual o mundo exterior se faz visível, mas um olho que não pode ver-se a si mesmo enquanto vê. Deste modo, a transcendência que era anteriormente algo de sublime, se transformou no “ponto cego” (*blinden Fleck*) de nossa existência, na “obscuridade do instante vivido” (*Dunkel des gelebten Augenblick*), conforme foi tão bem expressado por Bloch. Agimos no agora e sempre poderemos encontrar mais tarde uma necessidade ou uma causalidade para nossa ação, mas no momento em que se realiza a ação, estamos “indeterminados” (*unbestimmt*), experimentamos a nós mesmos de tal maneira que não nos encontramos interligados em uma cadeia de causalidades, mas como se estivéssemos partindo do nada e originássemos uma nova cadeia de causalidades. A cada momento, o universo do “Ser necessário” (*notwendig Sein*) é rasgado e reiniciado. Kant esclarece este raciocínio por meio de um exemplo da vida diária: “Quando neste momento [...] em que estou completamente livre e sem um influxo necessariamente determinante de causas naturais, eu me levanto de uma cadeira, este acontecimento dá origem a uma nova série causal, com todos os seus efeitos e consequências naturais até o infinito, porque, através dele, estou simplesmente criando uma nova linha sucessória³¹⁸.” E continua explicando que, “depois de haver levantado, eu serei assaltado por uma série de

explicações causais para a tomada dessa decisão; a partir desse momento, a necessidade do ato se mostrará evidente, mas somente porque a ação de me levantar da cadeira já se concluiu. Isto significa que a cada instante eu me encontro perante uma nova escolha e a minha resposta, qualquer que seja, é logo satisfeita pela minha liberdade.”

Tanto a “necessidade” como a “causalidade” são apenas categorias de nosso “entendimento representativo” (*vorstellende Verstand*) e deste modo do mundo aparente, isto é, do mundo tal como nos aparenta ser. Eu mesmo sou uma aparência representativa para mim mesmo, na medida em que sou o objeto de minha consideração e reflito sobre minhas ações. Todavia, experimento a consideração de mim mesmo em plena liberdade. O ser humano vive entre dois mundos. Por um lado, segundo a terminologia kantiana, eu sou um “*Phainomenon*”, em que “fenômeno” significa uma célula do mundo sensível e que somente existe dentro de suas leis; por outro lado, sou um “*Noumenon*”, em que “nômeno” representa uma “coisa em si” — sem necessidade e sem causalidade — um algo que *já é*, antes que Eu o possa compreender e explicar; algo que é infinitamente maior e sempre diferente do que pode ser abrangido por meu entendimento.

Este é o centro de gravidade secreto de toda a filosofia kantiana. O próprio Kant o confessou em uma carta em que afirmou que foi o problema da liberdade que o libertou do “sono dogmático” (*dogmatische Schlummer*) e o impulsionou a formular a crítica da razão: “O ser humano é livre e não o é: não existe realmente qualquer liberdade, porque tudo se acha submetido à necessidade, conforme as leis da Natureza³¹⁹.”

No momento em que Kant caracteriza a liberdade como o começo “incondicionado” de uma “cadeia causal” (*Kausalkette*), podemos detectar novamente o pensamento de Rousseau. Em determinado momento, Rousseau se esforçara para solucionar uma pergunta sobre se era possível ou não pensar realmente em um começo do mundo, à qual respondera argutamente: tal começo é pensável, porque nós mesmos podemos começar de novo a cada instante. “Você me indaga,” escreveu em “*Émile*”, “como eu sei que há movimentos que partem diretamente de um novo impulso; tenho de te dizer que o sei, porque o sinto. Se eu quiser mover meu braço, posso perfeitamente movê-lo, sem que este movimento tenha qualquer causa anterior à minha própria vontade³²⁰.”

Deste modo, Rousseau tinha considerado que a “Vontade” (*volonté*) valia como a força da liberdade. Mas aqui Kant segue claramente por outro caminho. Para ele surge a figura do “Dever” (*Sollen*) como a síntese da liberdade. Para chegar a essa conclusão, ele desenvolve uma complicada argumentação que pode ser reduzida a um pensamento bastante simples: a “Vontade” (*Wille*) — é a Natureza agindo dentro de nós. Aquilo que a natureza quer dentro de nós é precisamente a necessidade natural e não a liberdade. Deste modo, só nos tornamos livres quando dispomos da força de vontade para romper as cadeias que nos sujeitam à nossa condição natural enquanto seres naturais. Liberdade é o triunfo sobre nossa “natureza instintiva” (*Triebnatur*). Em nossa condição de seres naturais, pertencemos ao reino fenomênico, ao mundo das aparências; contudo, apesar disso, temos condições de escapar ao reino dos fenômenos, que nos prende por meio de suas necessidades, quando escutamos a “voz da Consciência” (*Stimme des Gewissens*); quando nos tornamos capazes de superar a nossa condição de seres naturais; a cada vez que somos capazes de fazer alguma coisa a que não somos forçados pela necessidade e que fazemos apenas ao sermos movidos pela voz da consciência. Agimos “incondicionadamente” (*unbedingt*) quando nos decidimos a cumprir um determinado “dever” mediante uma ação fundamental. E quando este “dever” (*Sollen*) tem a força de produzir um “querer” (*Wollen*), então triunfa dentro de nós a “coisa em si” (*Ding an sich*), aquilo que sempre somos enquanto seres morais.

É esse tipo de ação que Kant chama de “moral” (*sittlich*). Deste modo, Moral é aquilo que não depende das leis do mundo fenomênico, que não segue as leis do mundo das aparências: somos seres morais na medida em que superarmos nossa própria natureza. E é nossa moralidade que nos introduz ao coração recôndito do mundo.

É neste ponto que a “coisa em si” moralizada recebe a herança da velha metafísica. A “coisa em si”, a “liberdade” (*Freiheit*) e a “lei moral” (*Sittengesetz*) são enlaçadas pela “razão prática” (*praktische Vernunft*) e esta compensa o vazio deixado no céu exterior pelo novo céu da moralidade (*Himmel der Sittlichkeit*) que existe no interior de nossa mente. Deste modo, a razão teórica e a razão prática se confrontam em uma surpreendente constelação: de acordo com Kant, as categorias da razão teórica só conseguem funcionar quando empregadas como condições da experiência possível. Mas com as categorias da razão prática sucede justamente o contrário: elas

somente adquirem validade quando se opõem às regras prático-morais da experiência (vantagem própria, autoafirmação, busca da felicidade, etc.). Isto ocorre porque, se a razão prática somente nos oferecesse aquilo que nos ensina a experiência ou aquilo a que nos impulsiona a natureza, não poderia provir da “liberdade”, muito menos da “coisa em si” situada muito além de toda a experiência (*erfahrungsjenseitigen*). É assim que deve ser. E é desse modo que, definitivamente, a força da liberdade kantiana não tem nada a ver com a vontade (*volonté*) rousseauiana (que é demasiado naturalista para aquele), mas depende exclusivamente do “dever”, que é forte o bastante, isto é, possui autonomia suficiente para extrair o “querer” de dentro de si mesmo.

A razão prática, que brota do mistério da “coisa em si”, possui a força, segundo nos ensina Kant, de produzir ações que somente ocorrem por que são racionais; esta força não depende de qualquer impulso da inclinação natural ou do medo. Mais do que isto, deve rechaçar tais impulsos: “Existem almas,” conforme escreveu Kant, “que são por sua própria natureza tão generosas que [...] encontram um prazer interior em espalhar a felicidade ao redor de si e se regozijam na satisfação sentida pelos demais quando percebem que esta foi o resultado de suas próprias ações. Contudo, eu afirmo que este tipo de ações, [...] por mais merecedor de louvores que seja, não possui um verdadeiro valor moral³²¹.”

Até mesmo para o poeta Friedrich Schiller, que era um ardente partidário de Kant, isto significou ir longe demais. Em consequência, ele compôs o seguinte epigrama:

*“Eu sirvo a meus amigos com prazer,
por ser minha natural inclinação.
Mas de gostar devo me arrepender:
isso não traz virtude ao coração.
Frequentemente, eu fico a remoer,
porque servir eu devo detestar
e só sentir por meus amigos aversão,
quando o Dever a ajudá-los me ordenar?”* ³²²

Segundo Kant, os imperativos da razão prática não nos prometem recompensa alguma, nem tampouco é possível segui-los como meios para alcançar outros fins. Consistem em um dever puro executado por amor de si

mesmo. Eles se encontram mais além de todas as séries de alvos ou intenções que se possam pensar. Os deveres são captados mediante a lei da moral interior.

Em outras palavras, é como se a velha metafísica, destronada dos amplos espaços do cosmos em que fora localizada pela religião, tivesse agora reunido todas as forças que lhe restavam e invadido a consciência do sujeito secularizado, passando a esporeá-lo e a fustigá-lo incessantemente de dentro para fora.

É assim que deve parecer a moralidade kantiana quando a consideramos desde o ponto de vista do destino da metafísica. Por outro lado, se a contemplarmos a partir do mundo material em que se desenvolve a vida, não apresenta características menos extraordinárias. Na realidade, uma interiorização tão rigorosa como esta preconizada por Kant, na situação da cultura moral de sua época e por mais que estivesse interligada com ela, era irremediavelmente prematura.

Não há dúvida de que a consciência moral era bem aceita na conjuntura da época de Kant. Já havia um histórico anterior neste sentido. Através de várias etapas sucessivas, o processo da civilização ocidental conseguira introjetar na consciência dos indivíduos, algumas vezes de forma violenta, a maneira como deveria ser constituída uma determinada ordem para o bom andamento da vida em sociedade.

Antes da idade moderna, a violência gratuita era onipresente na sociedade ocidental e se apresentava nela sob múltiplas formas. A violência não podia ser monopólio do estado, porque a falta de comunicações adequadas a tornava ambulante e não podia ser exercida simultaneamente em todo o território de um país. Contudo, mesmo ausente, conseguia afirmar a sua presença na maior parte dos lugares, do mesmo modo que a crença no céu e no inferno. Eram suas promessas e ameaças que criavam importantes regras de atuação. O povo se sentia rodeado e mesmo protegido por elas, mas permaneciam quase todo o tempo “fora” e só era possível comportar-se de acordo com elas mediante a presença das instituições, particularmente a Igreja e seus rituais. As relações comerciais do “tráfego de indulgências”, por exemplo, eram extraordinariamente liberadoras, pois derivavam do espírito de uma concordata entre Deus e o diabo, ou seja, “entre o espírito e a matéria, por meio da qual era teoricamente afirmado o domínio exclusivo do espírito sobre a matéria, mas através da qual a matéria recebia as condições

necessárias para exercer todos os direitos que haviam sido anulados pela religião. [...] Por meio dela, poder-se-iam seguir as inclinações mais ternas do coração e abraçar uma bela jovem sempre que se quisesse, mas depois haveria a obrigação de confessar que se cometera um pecado abominável, pelo qual se deveria fazer penitência³²³.” (Heinrich Heine). Também segundo Heine, a Basílica de São Pedro, em Roma, que fora construída com o dinheiro obtido através da venda de indulgências, podia ser considerada como “um monumento ao prazer sensual”³²⁴, tal como o fora aquela pirâmide mandada construir por uma meretriz egípcia com o dinheiro que havia ganho pela prostituição.

Lutero foi o grande desmancha-prazeres, mas ele só conseguiu transformar aquele estado de coisas porque a época já aspirava a um novo deus, um Deus íntimo e interiorizado. E isto também só foi possível porque a nascente sociedade burguesa, organizada e conduzida segundo o princípio da divisão do trabalho, necessitava e já produzia homens novos, capazes de dominar a si mesmos, capazes de “conter” seus impulsos, que não precisassem ser forçados a isso por algum tipo de violência externa, mas que pudessem controlar a si mesmos de dentro para fora. As cadeias de ações em que os indivíduos estavam incluídos dentro desta sociedade incipiente eram mais longas e não podiam mais ser abrangidas por ninguém. A rede social se tornara finamente tecida e se transformara em um filtro interior às mentes capaz de frear as ações mais impulsivas.

O próprio Kant foi arrastado por este processo, mas superestimou seus resultados. A submissão total à consciência é realmente algo de pensável no século dezoito, tal como uma perspectiva desejável no futuro, mas não é ainda uma coisa que se possa realizar. O “Imperativo Categórico” de Kant resume todos os murmúrios da consciência em uma única frase cortante e que pretende ser apodíctica:³²⁵ “Age somente segundo uma máxima tal que possas querer ao mesmo tempo que se torne uma lei universal³²⁶.” Esse imperativo é um postulado elevado à segunda potência: expressa a exigência de que a consciência exija desta forma. Ele não é evidente por si mesmo, isto é, precisa de ser demonstrado e, em sua condição de uma exigência exigida, será imediatamente vítima de uma casuística que se ramifica em muitos argumentos e discussões, uma casuística dentro da qual se poderia apresentar ao filósofo de Königsberg, por exemplo, o caso de um ladrão que sentisse suas

ações como sendo justificadas a partir da seguinte interpretação do Imperativo Categórico: “Eu roubo seguindo a máxima de que a propriedade particular deve ser suprimida, porque desejo que todos os demais ajam desta maneira e que, finalmente, não existam mais nem propriedade e nem ladrões. Deste modo eu, enquanto ladrão, contribuo para a eliminação de todos os furtos.”

É preciso, portanto, admitir que a história social da consciência ainda não havia avançado tanto que se pudessem ordenar as regulamentações das relações sociais plenamente de acordo com as máximas e exigências expressadas pela própria consciência. Os seres humanos se comportavam então do mesmo modo que o fizeram em todos os tempos, embora talvez já existisse um maior desenvolvimento do freio interior. O que Kant propunha não era mais que uma utopia. É o mesmo que pretendia Adam Smith, ou seja, que a sociedade burguesa se estabilizaria por si mesma e progrediria constantemente por meio das leis do mercado e das atividades comercialmente regulamentadas, sem necessidade de qualquer poder estatal que interviesse em seu controle; do mesmo modo, esta sociedade burguesa deveria ser capaz de manter o seu equilíbrio moral sem necessidade de um controle estatal, mediante um sistema de autorregulamentação que conduzisse à prosperidade espiritual. Com seu Imperativo Categórico, Kant pretendia dar uma espécie de fórmula para o crescimento do biótipo moral manifestado através do comportamento da sociedade burguesa.

A história posterior da aliança entre a sociedade burguesa e o mundo moral é bastante conhecida, já que ela funciona até hoje mediante uma máxima diferente: “A Confiança é boa, mas o Controle é melhor.” A necessidade kantiana de interiorização da consciência decresceu de maneira dramática ao longo do século vinte. O que o Estado realizou foi promover a falta de consciência em grande escala, ao passo que as redes de controle estendidas pelo poder tornavam suas malhas progressivamente mais densas e ao mesmo tempo que o subconsciente e o inconsciente existentes no subsolo psíquico descoberto recentemente permitiam que aflorasse toda uma nova cultura da desculpa e da inocência — foi assim que a consciência, esvaziada de seu âmbito de atividade, teve de descer novamente ao nível aflitivo em que existia na idade pré-moderna, enquanto o tráfego de indulgências foi substituído por multas e atestados médicos.

Ainda com referência ao rigorismo moral de Kant, não podemos esquecer

que, em última análise, ele precisou envidar esforços para compensar outra frivolidade tácita, mas também inerente ao seu sistema: a frivolidade do “como se” (*als ob*). Em lugar da fé em Deus, ele apresenta a confiança em sua própria força moral como substituta. Ao mesmo tempo, essa força moral deve agir de forma tão incondicional “como se” estivesse sendo monitorada por Deus. “É prova de sabedoria,” escreveu Kant, “agir de tal maneira “como se” a existência de outra vida ... fosse algo de incontestável³²⁷.” Este ficcionalismo confesso situa o discurso do filósofo de Königsberg, de outro modo tão sério, em um singular estado de flutuação. Isso lhe permite atrever-se a formular assertivas como a seguinte: “Certamente, por mais que pareça arriscado, pode-se afirmar de forma irrefutável que cada homem constrói um deus para si mesmo³²⁸.” Uma fina ironia, que o jovem Schopenhauer interpretou como epicurismo, superpõe-se a todos os pensamentos referentes às assim-chamadas “questões finais”. “Neste ponto até mesmo o mais sério de todos os sábios,” escreveu Kant, “terá de reconhecer sua ignorância. A razão apaga aqui todos os seus archotes e acabamos imersos na mais total escuridão. Somente a imaginação pode prosseguir no meio dessa obscuridade, iluminando a si mesma com seu próprio brilho e criando fantasias por meio dele³²⁹.”

Arthur Schopenhauer não queria abandonar-se ao brilho da imaginação, pelo menos não ao da própria. Platão lhe acendia as tochas, mas ele as recusava. Leu vezes sem conta o “mito da caverna” incluído por Platão em seu diálogo *Politeia*. Encontramo-nos na parte mais profunda de um calabouço. Atrás de nós arde uma grande fogueira e bem mais atrás se acha a entrada que conduz ao ar livre. Mas estamos acorrentados de tal modo que não podemos virar as cabeças e somente podemos olhar para a parede que se ergue à nossa frente. Ali observamos o jogo de sombras produzidas pelos objetos que são transportados atrás de nossas costas, mas diante do fogo. Se pudéssemos virar a cabeça, veríamos os objetos verdadeiros e o fogo por detrás deles; se fôssemos totalmente livres, poderíamos nos erguer, caminhar ao longo da masmorra, sair pela porta aberta e enxergarmos o Sol: só então poderíamos conhecer a Verdade. Esta é a essência do platonismo: um conhecimento que aponta para outro Ser. Não se trata simplesmente de chegar a ver os objetos melhor, mas sim de nos movermos até alcançarmos um lugar ao sol. Inclusive, pode-se supor que o resplendor solar seja tão grande lá fora que não

se consiga ver mais nada. Mas o semelhante se junta ao semelhante ou, dito em outras palavras, através do conhecimento, nos assemelhamos ao conhecido. A maneira mais perfeita de ver o Sol é converter-nos no Sol. A “Ideia” platônica é uma quintessência do Ser sempre igual, perfeito e alheio a toda mudança, que só pode ser conhecido por meio de uma assimilação total. Você deve primeiro mudar sua própria vida. Aqui não existe uma crítica, nem uma dialética, muito menos uma lógica: somente nos é oferecida uma erotização da verdade. Fantasias? Absolutamente, não é fantástico aquilo que conduz o ser humano a transformar-se.

De qualquer modo, o que Arthur Schopenhauer busca em suas leituras de Platão é essa mesma serenidade sublime que até então só lhe haviam dado suas amadas experiências vitais no alto das montanhas. Em Platão, ele sente que está quase tocando estas alturas e encontra aquilo que, poucos meses mais tarde, como vemos em suas anotações do período berlinês, ele chamará pela primeira vez de sua “melhor consciência”.

Contudo, já no final de seu período em Göttingen, em algum ponto do verão de 1811, ele tentou interligar Platão, a quem amava, com Kant, de que não conseguia desprender-se, mesmo que contra sua própria vontade. Deste modo, reformulou a moralidade kantiana com ressonâncias platônicas. Ele escreveu em seu diário: “Existem um consolo e uma esperança seguros, que nos atingem através do “sentimento moral” (*moralische Gefühl*). Se este nos fala com tanta clareza, se sentimos internamente um impulso tão grande para a autoimolação, um sentimento que se opõe por completo àquilo que seria o nosso bem aparente, isto nos leva a perceber nitidamente que o nosso bem verdadeiro tem de ser outro e que, portanto, temos de agir de modo a superar todos os nossos motivos terrenos; [...] porque esta voz que escutamos dentro da mais profunda caligem provém de um lugar indiscutivelmente luminoso³³⁰.” Esta formulação, não obstante, é apenas provisória e ainda muito vacilante. Não é o ressecado dever moral que o fascina, mas sim a força da liberdade invocada por Kant, com a qual são quebradas as cadeias da razão através dos quais se afirmam a mera autopreservação e o instinto de conservação. Transposta para os termos platônicos da parábola da caverna, é o caminho para a liberdade, para o sol e para a participação no Ser.

Mais tarde, Arthur Schopenhauer dará um outro nome a este milagre que surge da liberdade: a Negação da Vontade (*Verneigung des Willens*).

- [295](#) Citado por K. Pisa, em *Schopenhauer, 200 “Stück Fleisch”* [Duzentos Retalhos da Vida], conforme H. A. Oppermann, *Hundert Jahre* [Cem Anos], Tomo 5, p. 272. (NA).
- [296](#) H. Heine, *Schriften* [Obras], Tomo 3, p. 104. (NA).
- [297](#) Citado por W. Schneider, em seu livro *Schopenhauer*, p. 126. (NA).
- [298](#) H. Heine, *Schriften* [Obras], Tomo 3, p. 103. (NA).
- [299](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, p. 653. (NA).
- [300](#) W. Schneider, *Schopenhauer*, p. 123. (NA).
- [301](#) Idem, *ibidem*. (NA).
- [302](#) Citado por A. Hübscher em seu livro *Der Denker gegen den Strom* [O pensador que se opunha à corrente], p. 111. (NA).
- [303](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche*, p. 22. (NA).
- [304](#) Idem, *ibidem*. (NA).
- [305](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 14. (NA).
- [306](#) Idem, *ibidem*, p. 12. (NA).
- [307](#) Immanuel Kant, *Werke* [Obras Completas], Tomo 3, p. 25. (NA).
- [308](#) Immanuel Kant, *Werke* [Obras Completas], Tomo 3, p. 63. (NA).
- [309](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte*, p. 13. (NA).
- [310](#) Immanuel Kant, *Werke* [Obras Completas], Tomo 3, p. 120. (NA).
- [311](#) Idem, *ibidem*, p. 149. (NA).
- [312](#) Idem, *ibidem*, p. 176. (NA).
- [313](#) Idem, *ibidem*, p. 136. (NA).
- [314](#) Idem, *ibidem*, p. 267. (NA).
- [315](#) Idem, *ibidem*, p. 11. (NA).
- [316](#) G. Büchner, *Werke* (Obras Completas), p. 33. (NA).
- [317](#) *Frühe Manuskripte*, p. 13. (NA).
- [318](#) Immanuel Kant, *Werke* [Obras Completas], Tomo 4, p. 432. (NA).
- [319](#) Citado por A. Gulyga, em seu livro *Immanuel Kant*, p. 143. (NA).
- [320](#) J.-J. Rousseau, *Émile*, p. 557. (NA).
- [321](#) A. Gulyga, *Immanuel Kant*, p. 186. (NA).
- [322](#) Idem, *ibidem*, p. 187. (NA).
- [323](#) H. Heine, *Schriften* [Obras Completas], Tomo 5, p. 531. (NA).
- [324](#) Idem, *ibidem*, p. 532. (NA).
- [325](#) Do grego *apodeiktikós*, aquilo que é demonstrável ou evidente por si mesmo, valendo portanto de modo necessário. (Aurélio Século XXI, p. 167). (NT).
- [326](#) I. Kant, *Werke* [Obras Completas], Tomo 7, p. 51. (NA).
- [327](#) A. Gulyga, *Immanuel Kant*, p. 249. (NA).
- [328](#) Idem, *ibidem*, p. 243. (NA).

[329](#) Idem, ibidem. (NA).

[330](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte*, p. 14. (NA).

OITAVO CAPÍTULO

Vivendo em Berlim. Tumultos Acadêmicos. Schleiermacher contra Fichte.
TERCEIRO CENÁRIO FILOSÓFICO: FICHTE, O ROMANTISMO REVOLUCIONÁRIO
E O PRAZER DE TORNAR-SE
UM “EU”: “PARA OS HOMENS, NADA
É IMPOSSÍVEL.” A REVELAÇÃO DA SELVAGERIA INTERIOR.
Arthur Aguarda o “Relâmpago” de Fichte.

No verão de 1811, depois de quatro semestres em Göttingen, Arthur Schopenhauer decidiu matricular-se na Universidade de Berlim, que fora fundada apenas dois anos antes, em 1809.

“Em 1811 me transferi para Berlim na esperança de chegar a conhecer em Fichte um verdadeiro filósofo e uma grande inteligência³³¹,” escreveu muitos anos mais tarde.

Além de Fichte, outros eruditos cujos nomes brilhantes também o seduziam haviam sido contratados para lecionar na nova Universidade de Berlim: entre eles, Schleiermacher, cuja filosofia da religião o atraía bem menos que suas qualidades como tradutor de Platão e exegeta; o zoólogo Martin Lichtenstein, um cientista na vanguarda de sua especialidade e a quem Arthur já tivera a oportunidade de conhecer em uma das reuniões no *salon* de sua mãe; e ainda Friedrich August Wolf, o helenista mais importante de sua época. O próprio Goethe o consultava quando necessitava de conselhos especializados nessa área. Rapidamente se desenvolveu uma grande amizade entre eles.

Mediante a insistência de Johanna Schopenhauer, desta vez Goethe se dignou a escrever uma carta de recomendação para Arthur levar a Wolf, embora cheia de reservas: “Uma vez que não se deve perder uma oportunidade para quebrar um já tão longo silêncio, aproveitarei para enviar-lhe, meu respeitado amigo, uma carta de recomendação para um jovem que se dirige a Berlim. Seu nome é Schopenhauer e sua mãe é a senhora conselheira áulica Schopenhauer, que se encontra entre nós há bastante tempo. O rapaz já estudou algum tempo em Göttingen e, pelo que sei através

de outros, mais que por meu próprio conhecimento, o fez com aplicação. Todavia, ele parece ter mudado de ocupação e de área de estudos mais de uma vez. A qual área ele se dedica agora e quais os progressos que nela realizou, você poderá julgar por si mesmo, caso lhe conceda um momento de atenção em consideração à nossa amizade e lhe permitir, se por acaso o julgar merecedor disso, visitá-lo novamente.”

Goethe se prestara a este pálido gesto de amizade somente porque havia calculado, conforme reconheceu mais tarde a Johanna, sem o menor escrúpulo, que Arthur Schopenhauer, em sua viagem de Göttingen a Berlim, faria um desvio por Weimar e assim o poderia encarregar do transporte de um certo número de livros que Wolf lhe havia emprestado. Todavia, Arthur preferiu viajar pelas montanhas do Harz. A duvidosa recomendação de Goethe realmente não merecia que fizesse um desvio por Weimar.

Arthur Schopenhauer já conhecia Berlim. Havia visitado a cidade duas vezes em companhia de seus pais, em 1800 e 1804. Durante a primeira viagem, as únicas coisas que ficaram gravadas em sua mente foram os frequentes desfiles militares e algumas representações teatrais. O fato mais importante de suas recordações fora assistir quando o Rei da Prússia caíra do cavalo durante um daqueles desfiles, “quando uma lebre, infelizmente extraviada de sua gaiola, correu por entre as pernas dos espectadores apinhados” e se produzira então um tumulto que fizera empinar subitamente a montaria do soberano. Com relação às segundas, foi também testemunha de quando o famoso ator Iffland, por um motivo que não registrou, fora alvo de assuadas no palco, o que o induzira a aparecer diante das cortinas e declarar “que era impossível para ele continuar representando, porque não estava acostumado com esse tipo de desaprovação.” Da segunda vez, Berlim foi a última parada da grande viagem europeia, o final da moratória que o pai lhe havia concedido antes de ingressar no aprendizado para a carreira de comerciante. Seu Diário de Viagem não contém nada que ele tenha achado importante o suficiente para registrar sobre a cidade. “Ao meio-dia de hoje chegamos finalmente em Berlim,” escreveu inicialmente e, um pouco mais abaixo: “Chegou o fim de tudo³³².”

Desta vez, no final do outono de 1811, Berlim não representava mais para Arthur Schopenhauer uma armadilha a ponto de fechar-se, mas uma porta que se abria prometedormente, segundo ele esperava, para os paços do

castelo da grande filosofia. Ele confiava poder ascender através da capital prussiana aos pontos de observação mais elevados nas perspectivas do espírito. Mas primeiro ele retornou uma última vez às alturas reais e aos horizontes abertos da cordilheira do Harz (onde escreveu uns poucos versos: *“Ele se deita na ladeira da montanha: / ali repousa em paz, repousa por longo tempo / imerso nas profundas delícias da alma³³³.”*) e dali contemplou as planuras antes de dirigir-se a Berlim, que lhe causou a impressão, naqueles dias secos e ventosos, de uma cidade de colonos construída às pressas sobre o solo arenoso de um território recém-conquistado. “A poeira fina,” conforme um de seus contemporâneos nos deixou em um diário de viagem escrito em 1806, “se retorce em pequenos redemoinhos por todas as ruas e acaba formando pequenas nuvens. Mas se um vento um pouco mais forte se põe a soprar, nos vemos envolvidos aqui em verdadeiras tempestades de areia, iguais às que assolam a África. Uma coluna de areia da altura de uma casa voava e se retorcia sobre a praça principal. Em certa ocasião, este fenômeno descomunal se dirigiu contra mim quando eu me achava nos jardins da praça do palácio. Ainda à distância, obscurecia todos os objetos. O turbilhão revolteou durante muito tempo em frente das casas e não exagerei em afirmar que, a uma distância de três passos, não se enxergava uma pessoa à frente do nariz. Quando esta polvadeira se levantava, todas as bancas erguidas nas praças públicas ficavam cobertas de areia e os vendedores de frutas e de quinquilharias levavam horas trabalhando para fazer reluzir de novo suas mercadorias, limpando-as da capa de terra que as cobrira em um só instante³³⁴.”

Os ventos arenosos também incomodaram Arthur; ele mantinha as janelas de sua residência fechadas e se queixava do ar malsão que o fazia adoecer. Em suas recordações, Berlim era lembrada como sendo ainda mais sombria. Quatro décadas depois, ele escreveu a Frauenstädt: “Como é, ocorrem ainda muitos suicídios em Berlim? Creia-me: física e moralmente é um maldito ninho de doenças³³⁵.”

Mas a ocorrência destas tempestades de areia não nos deve fazer esquecer que, já naquele momento, Berlim se preparava para converter-se em uma grande metrópole europeia. Já então contava com mais de duzentos mil habitantes e se achava em constante crescimento. Pelas ruas passeava uma multidão de pessoas vestidas de forma original, que talvez não pudesse ser

classificada realmente como elegante, mas que não tinham mais nada de provinciano. “Em Berlim se pode cavalgar pelas ruas usando um penteado de cascavéis vivas se retorcendo, sem que ninguém nos dê a menor importância³³⁶,” segundo escreveu um contemporâneo. Ao longo das amplas avenidas abertas a partir da última década do século dezoito, podia-se admirar “uma revista viva da moda de toda uma época³³⁷.”

Acima de tudo, Berlim dava a impressão de uma novidade construída às pressas, parecia ter sido projetada sobre uma prancheta de desenhista e não apresentava quaisquer vestígios de uma história pregressa. Apareciam novas construções por toda a parte, desapareciam os bairros antigos dos “velhos francônios”,³³⁸ enquanto surgiam nos bairros periféricos os longos quarteirões de prédios de apartamentos para aluguel, alinhados cuidadosamente como tropas aguardando a inspeção anterior às manobras. Faltava aqui a sedimentação estratificada de uma cidade que houvesse crescido e amadurecido lentamente, dominavam as coisas recentemente feitas, as que estavam sendo feitas e ainda as que estavam por fazer em breve. Somente quem estava bem familiarizado com outras grandes cidades podia perceber perfeitamente a singular modernidade de Berlim. Madame de Staël escreveu: “Berlim é uma grande cidade, com ruas largas e retas cercadas por construções de aspecto regular. Como a maior parte desses prédios foi erguida recentemente, há poucos traços de épocas antigas. [...] Berlim é uma cidade totalmente moderna [...] e não produz nenhuma impressão solene e profunda, não mostra qualquer impressão deixada pela história do país e muito menos sinais característicos da índole de seus habitantes³³⁹.”

A universidade em que Arthur Schopenhauer acabara de se matricular também era nova em Berlim. As atividades acadêmicas somente haviam começado um ano antes de sua chegada.

Mas a fundação da universidade tinha uma pré-história cheia de ambições.

Depois da catastrófica derrota sofrida pela Prússia ante os exércitos napoleônicos, em 1806, e a perda da velha Universidade de Halle para a França, que fora uma consequência direta daquela derrota, os reformadores prussianos projetaram um novo tipo de educação que deveria ser administrada aos cérebros nacionais a fim de renovar as camadas administrativas do estado. Wilhelm von Humboldt fora convencido a participar do plano de fundação de uma nova universidade que, segundo as

palavras do rei, “deveria substituir com forças espirituais as forças físicas que o estado havia perdido.” Inicialmente foi permitido a Humboldt que pusesse em prática seus elevados ideais sobre uma educação humanística que deveria ser mais do que uma mera preparação profissional. O peso principal do currículo foi assim designado para as “*Humaniora*” [humanidades], basicamente as disciplinas filosóficas, filológicas e teológicas. Procurou-se reunir em Berlim as melhores cabeças em cada uma dessas áreas. Esse propósito foi atingido pela contratação de Fichte, Wolf e Schleiermacher. Fichte fora eleito reitor da universidade apenas algumas semanas antes da chegada de Arthur em Berlim.

Fichte não havia feito o menor esforço para obter o cargo, porque suspeitava com bons motivos que seu zelo reformador teria de suplantar grandes dificuldades antes de impor-se aos poderes da tradição e dos costumes arraigados na vida acadêmica. Logo depois de empossado na reitoria, já teve de enfrentar diversas arruaças estudantis. Ele considerava que as práticas tradicionais dos duelos, as regras de honra das fraternidades, a obrigação de beber bastante, os pactos firmados entre si pelos membros de associações regionais e a ostentação de condecorações e medalhas eram imorais e os considerava como vestígios indignos de um passado decadente. Começou seu reitorado apresentando-se aos estudantes com um discurso veemente de exortação. “Sobre o único transtorno possível da liberdade acadêmica” (*Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*) foi o nome com que intitolou sua fogosa peroração. Mas não serviu de nada. Na nova universidade, não se instalaram costumes tão novos assim. Mal se haviam passado algumas semanas de seu reitorado e já teve de enfrentar sua primeira batalha campal. Os estudantes da faculdade de medicina e os cadetes do “Instituto de Saúde Militar” se agrediram mutuamente. A briga iniciada em uma sala de aula foi crescendo e espalhou-se pelos corredores e pátios da universidade. Foi necessário pedir a intervenção da autoridade militar. Em outra ocasião, um estudante chicoteou publicamente a um de seus colegas judeus, a quem tentara inutilmente desafiar para um duelo. A vítima, cujo nome era Brogi, apelou ao reitor e o caso foi levado ao tribunal de honra. A corte decidiu punir não somente o agressor, mas também o agredido. Fichte protestou, porque via com justificação que a decisão punia Brogi, porque este se recusara a aceitar o duelo, o que ia contra os preconceitos dominantes então. Passado pouco tempo, Brogi voltou a ser vítima. Este infeliz estudante

judeu, um pouco invejado pela recente fortuna de sua família, parecia atrair particularmente a violência. Desta vez foi seu colega Klaatsch, filho de um conselheiro militar berlinês, que o esbofeteou e incitou sarcasticamente sua vítima a ir queixar-se novamente ao reitor. Brogi apresentou queixa e novamente foi punido pelo tribunal de honra. Em consequência, Fichte apresentou sua demissão do cargo de reitor. Em seu pedido de demissão, apresentado ao colegiado em 14 de fevereiro de 1812, ele declarou que a sentença do tribunal de honra (que era formado por professores e estudantes) era “uma aprovação de fato da regra tradicional de que um estudante que vá queixar-se às autoridades acadêmicas ao invés de bater-se em duelo deva ser considerado como alguém que perdeu a honra³⁴⁰.”

Nesse conflito em que Fichte se opôs à opinião dominante entre seus colegas, o teólogo Schleiermacher foi o porta-voz da parte contrária. Schleiermacher não tinha realmente qualquer objeção a estas disputas corporais entre os estudantes; segundo sua maneira de pensar, isso fazia parte integrante da vida e das tradições universitárias, cheias logicamente da rudeza, espontaneidade e vigor da juventude. Fichte não poderia deixar de ver neste conflito a “oposição entre seus ensinamentos e um sistema que era fundamentado em uma história imaginária e em uma filosofia da natureza, o qual considerava como um simples produto dessa história e dessa filosofia natural o que teria de ser considerado e avaliado à luz das leis morais³⁴¹.” Esta agitação em torno das batalhas estudantis nos conduz assim insensivelmente aos complicados acontecimentos labirínticos que se sucederam ao longo da vida intelectual pós-kantiana, particularmente a Fichte e ao Romantismo.

Teremos de nos enfrentar agora com os temas mais candentes da época: os embates da natureza contra a moralidade, em outras palavras, do “deixar como está” (*Seinlassen*) contra o “transformar” (*Umgestalten*). A questão plebeia sobre se os estudantes deveriam ser deixados livres para lutar entre si ou não é elevada não somente por Fichte, mas também por Schleiermacher, ao nível das “grandes verdades”. Arthur Schopenhauer teve ocasião de ver para onde se dirigia o espírito da época não somente através da frequência a seus cursos estritamente “científicos” dos mestres do pensamento berlinês, como também por meio de sua participação, ainda que somente como espectador, destas turbulências juvenis.

Retrospectivamente, Schopenhauer refere que Fichte foi o motivo que o atraiu a Berlim, uma cidade que ele considerava pouco atraente. Fichte iniciara sua ascensão fulgurante dois decênios antes e dentro de pouco tempo passara a ser considerado com o legítimo sucessor de Kant; logo também adquirira reputação como escritor político, que chegara mesmo a defender o jacobinismo homicida da Revolução Francesa, passando a seguir a atuar como propagandista de um renascimento nacional republicano através da Alemanha, particularmente através de seus “Discursos à nação alemã” (*Reden an die Deutsche Nation*), proferidos (mas não publicados) em 1807. Entretanto, na condição de filósofo acadêmico, já havia ultrapassado o zênite de sua fama e de sua influência na época em que Schopenhauer se matriculou em seus cursos para assistir a suas lições.

Sua carreira havia começado com um clangor de trombetas. Johann Gottlieb Fichte, nascido em 1762 e filho de um artesão, do mesmo modo que Kant, estabeleceu-se como professor particular depois de formar-se em teologia e jurisprudência. Um de seus alunos lhe pediu que lhe explicasse a filosofia kantiana de que todo mundo falava então. Fichte empreendeu a seguir a leitura das duas *Críticas*, que até então o haviam intimidado devido à sua aparente dificuldade e ficou tão impressionado com as obras que imediatamente viajou a Königsberg, no verão de 1791, a fim de entrevistar-se com o grande filósofo. Ele encontrou um velho cansado, que o tratou com bastante indiferença, o que não era de espantar, se levarmos em conta que Kant, no auge de sua fama, era cada vez mais perseguido por um número crescente de jovens cheios de veneração por ele. Até mesmo as damas o importunavam, pedindo-lhe conselhos morais em casos de amor infeliz, logo àquele notório solteirão... Deste modo, Fichte foi despedido pelo ancião com a mesma indiferença com que precisava livrar-se de tantos outros jovens cavalheiros e igual número de senhoras. Voltou para sua casa sem desanimar e se encerrou durante trinta e cinco dias em seu gabinete, durante os quais compôs febrilmente um ensaio que esperava lhe servisse de recomendação para com o mestre, intitulado “Ensaio de uma Crítica de toda Revelação” (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*). Kant ficou tão impressionado com esta obra que não somente convidou seu autor para jantar com ele, como também conseguiu um editor para que a publicasse. O livro apareceu na

primavera de 1792, apresentado como de autor anônimo, embora isso viesse contra a vontade do próprio Fichte. O editor estava tomando certas precauções por causa da censura vigente, mas estava também exercendo um sólido cálculo mercantil, porque o livro estava escrito com um espírito tão aproximado da filosofia da religião de Kant que ele podia contar com o fato de que muitos leitores o atribuiriam a um novo trabalho do filósofo de Königsberg, de quem o público aguardava desde algum tempo uma nova palavra em assuntos religiosos, impressão de que o editor podia aguardar bons resultados de venda. E foi justamente o que sucedeu. O *Allgemeine Literatur Zeitung* [Jornal Literário Universal], publicado em Iena, apresentou o seguinte comentário: “Consideramos que seja o nosso dever informar ao público a existência de uma obra muito importante em todos os sentidos e que foi lançada durante a última Feira de Páscoa sob o título de “Ensaio de uma Crítica de toda Revelação” (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Königsberg bei Hartung*) [publicada em Königsberg pela Editora Hartung]. Qualquer um que tenha lido o menor trecho dos escritos mediante os quais o filósofo de Königsberg adquiriu um mérito imortal perante toda a humanidade reconhecerá imediatamente o sublime autor desta obra³⁴².” Contudo, no mesmo periódico, Kant logo publicou um agradecimento pela lisonjeira atribuição que lhe fora feita, mas reconhecendo não ser o “sublime autor” desta obra, honra que cabia ao até então totalmente desconhecido Fichte. Tal esclarecimento converteu o próprio Fichte, da noite para o dia, em um dos mais famosos filósofos da Alemanha.

Por meio desta obra, Fichte dera continuidade à linha do subjetivismo kantiano em assuntos de religião. Nossa moralidade, que nos impulsiona a tomar decisões livremente, sem que sejam necessárias as ameaças de castigo e nem as promessas de recompensas futuras, é algo de tão sublime que, consoante afirmou Fichte, pode dirigir nossa conduta “como se” fosse o efeito de uma revelação celeste. Não necessitamos de qualquer fé para sermos morais, porém se o somos é porque a divindade participa de nosso caráter; por outro lado, as revelações da religião somente se nos tornam evidentes na medida da elevação moral a que nos podem erguer nossas ações. Falamos aqui de uma religião *post festum* [após a consumação do ato], ou seja, de um ornato de nossa autonomia. Não é a religião que fundamenta a moralidade, mas justamente o oposto: é a nossa moralidade (*Sittlichkeit*), por meio das

revelações do sentimento do dever (*Pflichtgefühl*), que nos torna receptivos às revelações e ensinamentos da religião. As revelações religiosas não determinam a validade (*Geltung*) da moralidade (por meio de recompensas e castigos, por exemplo), mas simplesmente lhe conferem uma dignidade suplementar.

Foi assim que Fichte respondeu a uma questão bastante espinhosa para muitos dos seguidores da filosofia kantiana, ou seja, se fazia ainda sentido falar em revelação à luz dos princípios da filosofia crítica. Esta pergunta foi respondida por Fichte com um Sim incondicional, ainda que ele obtemperasse que não era a revelação a fundamentadora da moralidade e sim o oposto: era a moralidade que alicerçava a revelação religiosa.

Este primeiro ensaio já deixou bem claro o ponto de partida e a direção para que o kantiano Fichte pretendia conduzir sua continuação da obra do mestre: ele acreditava que o mais importante era a doutrina da liberdade, no sentido da autonomia do Eu criador. Porém em Fichte o criticismo kantiano se entrelaça com a inspiração oriunda dos ideólogos da Revolução Francesa. Não obstante, foi Kant que lhe ensinou o ponto de vista transcendental, ou seja, o método que consiste, no decorrer de toda análise do percebido (*Wahrgenommen*) e do conhecido (*Erkannt*), em fixar primeiro a atenção no sujeito percebedor (*wahrnehmend*) e cognoscente (*erkennend*). Também foi Kant que lhe ensinou que as perguntas clássicas da filosofia: “O que posso saber?” — “O que devo fazer?” — “O que posso esperar?” — são muito mais fáceis de responder depois que se busca a resposta de uma quarta questão: “O que é o homem?”. Fichte acreditou haver encontrado essa resposta no postulado kantiano que assevera: “O ‘eu penso’ tem de poder acompanhar a todas as minhas representações³⁴³” de que extraiu a concepção de um “eu todo-poderoso” (*allmächtig Ich*) e, a partir dela, desenvolveu com ousadia desconhecida até então o conceito complementar do mundo como um mero produto das “ações factuais” (*Tathandlungen*) desse Eu. Ele lançou a vista sobre o rio Reno e sentiu que sua percepção era confirmada: a história não é um mero acontecido (*Geschehen*), mas também um realizado (*Gemachtes*) — por trás de tudo se encontra um sujeito racional que, através do oceano dos acontecimentos, se dirige para um alvo determinado: tornar o mundo tão moral como sempre o é a razão, quando esta considera a si mesma em seu próprio Eu. Esta descoberta do *Eu* no coração do mundo atuou sobre Fichte

como um relâmpago inspirador, conforme ele mesmo a descreveu mais tarde e exigia constantemente de seus alunos que se deixassem transformar por essa inspiração, caso contrário a totalidade de sua labirintina filosofia permaneceria ininteligível para eles.

Kant partira do “eu penso” (*Ich denke*) como um dado evidente por si mesmo, mas segundo ensinou Fichte, não se deveria agir assim, mas sim observar primeiro o que ocorre dentro de nossa mente quando pensamos em “eu penso”. O “eu” é algo que criamos ao pensar e ao mesmo tempo é a força animadora da imemorável “Eudade” (*Ichheit*), a condição de ser “eu” existente em nós mesmos. O eu pensante e o eu pensado se encontram encerrados no mesmo círculo de ativismo. Não existe nenhum Ser estável a que possamos recorrer, mas apenas esta atividade originária e imemorável que, entre outras coisas, nos faz pensar em nós mesmos. O mundo começa com um fazer (*Tun*) e é também pela ação de um fazer que se ergue dentro de nós aquilo que chamamos de Eu. Em termos fichteanos, eu gero a mim mesmo como um Eu, logo eu sou.

À primeira vista, as consequências deste primeiro raciocínio que são a seguir extraídas por Fichte parecem igualmente exorbitantes: “A fonte de toda a realidade é o Eu”, ensina ele, prosseguindo: “Toda realidade do Não-Eu foi simplesmente transferida do Eu³⁴⁴.” O “não-eu”, ou seja, o mundo dos objetos exteriores, somente existe porque o Eu precisa impor-se limites a fim de tomar consciência de si mesmo. Somente existe atividade quando se encontra resistência (*Widerstand*). Inversamente, toda atividade cria resistência. A atividade, portanto, é atividade em três sentidos: (1) é uma atividade primária (*primäre Aktivität*); (2) é uma atividade que cria sua própria resistência; e (3) é uma atividade que percebe a si mesma quando se choca contra a resistência (criada por ela mesma). Este aparente delírio conceptual pode ser facilmente explicado: a limitação (*Einschränkung*) é uma autolimitação do Eu infinitamente ativo. De fato, estas construções intelectuais se tornam exorbitantes quando se percebe que estamos falando simplesmente de nosso Eu empírico e psicologicamente perceptível. Captado este sentido, é fácil trocar desta interpretação. Jean-Paul comentou: “Ora, quando cada Eu é seu próprio pai e criador, por que ele não pode ser também seu próprio anjo exterminador?”³⁴⁵ Mais adiante referiremos as troças feitas pelo próprio Schopenhauer com relação aos atos criadores fichteanos.

Contudo, Fichte nunca se cansou de salientar que seu “Eu” não deveria ser entendido como seu próprio “eu” particular, nem tampouco como qualquer eu empírico e “individual”, mas como a “Eudade” (*Ichheit*), a força ativa do autoconhecimento que se encontra por trás do sentimento do eu (*Ich-Gefühl*) individual de cada um. O Eu de Fichte tornava-se tão abrangente (muitos diziam simplesmente que era “inflado” [*geblasen*] como por um fole), porque Fichte se alinhara com a corrente pós-kantiana que descartava a ominosa “Coisa em Si” como irrelevante e que apenas conservava o “Eu” capaz de representações (*vorstellende Ich*).

Fichte, apoiando-se nos trabalhos de Gottlob Ernst Schulze, que fora o professor de filosofia de Schopenhauer em Göttingen (e que publicara sua crítica de Kant sob o pseudônimo críptico de “Aenesidemus”) e de Moisés Maimônides, (o filósofo medieval árabe-judeu), havia constatado em Kant uma dedução defeituosa para a elaboração do conceito da “Coisa em Si”. Sua argumentação foi a seguinte: o pressuposto de que o mundo, tal como se nos apresenta, esconde um mundo tal como ele é “em si mesmo” e que este “Mundo-em-Si” (*An-sich-Welt*) seja portanto, em última análise, a causa primeira do mundo fenomênico resultante das transformações efetuadas por nossos sentidos e nosso entendimento a partir do “material” sensível proporcionado pelo mundo-em-si — este pressuposto assim chamado de “realista” somente pode ser constituído a partir do princípio da causalidade, portanto com a ajuda de nosso próprio entendimento. Deste modo, o princípio da causalidade, que deveria ser válido somente para o mundo fenomênico das aparências, é utilizado aqui em um âmbito que ultrapassa todas as aparências. A “Coisa em Si” que se encontra, em princípio, além de toda a experiência e de todo o entendimento, é deduzida somente com o apoio da causalidade, cuja validade se restringe exclusivamente ao mundo dos fenômenos.

Deste modo, deixa de existir qualquer “coisa em si”, transformada agora em uma “Coisa para Nós” (*Ding für uns*). (Schopenhauer, a propósito, mais tarde utilizará este mesmo argumento contra Kant.)

Kant também havia instalado dentro de nós esta “Coisa em Si” localizada além do fenomênico (*erscheinungsjenseitige*) como parte do enigma de nossa liberdade, a qual, sem estar submetida a nenhuma causalidade (*Kausalität*), portanto, sem depender de qualquer necessidade (*Nötigung*), gera ela mesma uma cadeia causal; uma liberdade que começa do nada e se projeta no mundo

no momento em que se realiza. Kant afirmou que, através de sua liberdade, o ser humano se introduz e passa a fazer parte de uma realidade que existe além dos fenômenos (causalidades). E justamente neste sentido Fichte se conecta com Kant e vai além: a “Coisa em Si” contemplada desde dentro, portanto a liberdade, é o que permite que o Eu, a partir de suas próprias energias e a cada novo momento, *possa começar a ser*.

Não obstante, ele não pretendeu afirmar com isso que o Eu empírico e individual tivesse uma onipotência capaz de dominar o mundo (*weltstürzende Allmacht*) — de fato, ele advertiu com frequência contra esse tipo de transcendência napoleônica — mas sim deixar bem claro que a dinâmica dos processos vitais da história e da natureza só podem ser entendidas quando se pensa totalmente em “termos de Eu” (*ichartig*). A energia que move a história e a natureza é da mesma classe que aquela que experimentamos no ativismo e na espontaneidade de nosso Eu. Ousadamente, Fichte levou aqui até suas últimas consequências o pensamento de Rousseau, segundo o qual eu consigo saber do começo e do movimento do mundo, porque eu mesmo posso começar de novo e mover-me a cada instante. *É a experiência de nós mesmos que nos introduz ao mundo tomado como um universo de espontaneidade*. Nós é que somos a “Coisa em Si” — o segredo do mundo revelado em nós. Tal percepção foi o “relâmpago deslumbrante” (*grelle Blitz*) que iluminou a atividade filosófica de Fichte até o final. Este “relâmpago” surgiu de uma atmosfera espiritual carregada da tensão produzida pela ânsia de emancipação, uma atmosfera que recebera seu impulso inicial da Revolução Francesa. A influência de Fichte não se exerceu tanto por meio de suas deduções difíceis de compreender pelos menos dotados e sim através daquilo que correspondia a cunhar uma moeda sonante que podia ser cambiada pelo novo prazer de ser um “Eu”. Naturalmente, Rousseau abriu o caminho para que este prazer pudesse ser descoberto e usufruído. Foi deste que se aprendeu como enfrentar teimosamente a si mesmo através da rebeldia contra o meio social e suas convenções. As *Confissões* de Rousseau se transformaram rapidamente em um objeto de culto, um livro que foi venerado em sua época. Era uma surpresa agradável ler que o estudo dos céus e da terra deveria começar mediante o estudo de si mesmo e a auto-observação, justamente da forma que ele escrevia. Como toques de fanfarra já soavam as primeiras frases do livro de Rousseau: “Eu só. Eu leio em meu coração e conheço os homens. Eu mesmo não sou feito como um desses homens que pude ver e

observar³⁴⁶.”

Era assim que as pessoas desejavam ser, tão absolutamente singulares e tão completamente universais, tão confiantes de si mesmas e tão senhoras das riquezas de seus próprios corações. Era assim o *Werther* de Goethe: “Eu me volto para mim mesmo e ali encontro um mundo,” exclamara aquele; e muitos mais repetiram essa frase e procuraram viver segundo este modelo.

Fichte soubera erguer o Eu ao Olimpo filosófico com grande pompa e circunstância e agora este Eu, situado no píncaro da glória, do mesmo modo que uma figura de Caspar David Friedrich³⁴⁷, contemplava o mundo estendido a seus pés: uma visão soberba. Através de Fichte, que habilmente popularizou sua difícil filosofia por meio de uma retórica arrebatada, a palavra “Eu” adquiriu também uma coloração especial, somente comparável à densidade de significados que mais tarde Nietzsche e Freud conferiram ao termo “Id” (*Es*). O Fichte popularizado se converteu na testemunha chave do espírito do subjetivismo e das possibilidades ilimitadas da ação construtora (*Machbarkeit*). O poder da ação construtora subjetiva estimulava a euforia. Já nas últimas décadas do século, Hegel, Hölderlin e Schelling se haviam sentado ao redor de uma mesa, compartilhando uma garrafa de vinho e alegremente desenhando os contornos de uma nova mitologia que se deveria “fazer”. Mas onde encontrar essa mitologia? Dentro de si mesmo, naturalmente. Eles se consideravam com a capacidade necessária para “fazer sentido” e fundar uma nova ideia capaz de reconstruir a sociedade, para que o todo desamparado da sociedade contemporânea pudesse ser desse modo fundido em um grandioso Super-Eu (*Über-Ich*). A ata desta alegre reunião de taberna foi manuscrita e mais tarde qualificada como sendo *o mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, um documento cheio de frescor juvenil, inspirado pelo espírito dominador do mundo da ação construtora e do Eu, acionado pelo espírito dos anos mais selvagens da filosofia.

Mas aqueles que tão enfaticamente afirmavam o poder de seu Eu, sentiam-se frequentemente ameaçados ou limitados por um mundo que opunha consideráveis resistências ao desejo de desdobramento (*Entfaltungswunsch*) do Eu, que geralmente só se podia expandir pelos bastidores do desconsolo e da dor. O jovem Hölderlin escreveu em uma carta: “Quem consegue manter o coração dentro de seus formosos limites quando o mundo o golpeia diretamente com seus punhos? Quanto mais nos combater o nada, quanto

mais nos rodear com a boca hiante de um abismo, quanto mais nos dispersar com os milhares de picuinhas da realidade social e das atividades dos seres humanos, quanto mais nos perseguir sem conjunto, sem alma e sem amor, quanto mais procurar nos destruir, tanto mais apaixonada, robusta e violenta terá de ser a *resistência* de nossa parte. [...] Deste modo, a necessidade e a pobreza exteriores transformam a exuberância de teu coração (*Überfluß des Herzens*) em miséria e indigência (*Dürftigkeit*) interiores³⁴⁸.”

A “Exuberância do Coração” necessitava de uma efusão, porque a “permanência dentro de si mesmo” (*An-sich-Halten*) seria mortal; no final de tanta prodigalidade, estava à espera a torre de Tübingen, no interior da qual Hölderlin viveu em solidão durante os últimos decênios de sua vida, seja como um “grande simulador”, seja sofrendo de uma enfermidade mental verdadeira: seu “Eu”, que dera tanto, havia cessado de apropriar-se do mundo.

Do mesmo modo que Hölderlin, o jovem Friedrich Schlegel também fez brotar das trevas o seu Sentimento do Eu. Em carta a seu amigo Novalis, ele afirmou: “Sou um refugiado desprovido de lar e fui arrojado ao infinito exterior (Caim do Universo) e tenho de reconstruir a mim mesmo somente com as forças da mente e do coração³⁴⁹.”

Não obstante, Friedrich Schlegel, diferentemente de Hölderlin, estava firmemente decidido a não permitir que a “exuberância do coração” se convertesse em “indigência” sob a influência de uma “realidade denegadora”. Ele se apodera das forças negativas que haviam inibido os excessos da Revolução Francesa e as converte em um poder de “aniquilação” que põe a seu serviço. Deve-se negar o que foi negado a nós mesmos. Não há tempo para tristezas, portanto as elegias hölderlinescas em torno das causas perdidas não servem para Schlegel, o qual, em seu *Gespräch über die Poesie* [Diálogo sobre a poesia] se descreve como alguém “que pratica complacentemente a destruição por meio de sua filosofia revolucionária.” Quando Schlegel escreveu esta frase, “filosofia revolucionária” significava para ele a filosofia de Fichte. Na Universidade de Iena, em que Fichte lecionou entre 1794 e 1799, concentraram-se durante algum tempo todos os que buscavam a grandeza de seu próprio Eu. August Wilhelm Schlegel lecionou literatura em Iena: sua casa converteu-se no ponto de reunião dos jovens comprometidos com o movimento. Muitas vezes Fichte se hospedou com ele. Friedrich Schlegel

morava com seu irmão. Tieck estava lá. O engenheiro das salinas de Weißenfels (Weissenfels), Friedrich von Hardenberg, que adotou o pseudônimo de Novalis, fazia frequentes visitas. Clemens Brentano estudava medicina na faculdade local. Hölderlin chegava também, porque queria escutar a Fichte. Schelling foi contratado pela universidade. Henrik Steffens, que se tornaria mais tarde um filósofo da natureza, também pertencia a esse círculo brilhante e o mencionaria mais tarde ao lançar um olhar retrospectivo para esses anos: “(Eles) tinham formado uma aliança interior e efetivamente formavam uma comunidade unida. O que a Revolução (Francesa) tinha realizado com tanto sucesso exterior na natureza e o mesmo que a filosofia de Fichte fizera com relação ao interior absoluto, era o que esta aliança pretendia desenvolver no terreno da fantasia pura, a que davam livre curso³⁵⁰.”

Com uma certa condescendência, Goethe, que ia frequentemente a Iena, observava toda a agitação que provocavam; ele achava que formavam um grupo de homens geniais, mas um pouco excêntricos; mas afirmava também que andavam todos “na corda bamba” e que poderiam dar-se mal, coisa que ele próprio sentiria muito. Mas quando Friedrich Schlegel se pôs a contar a quem quisesse escutá-lo que a sublimidade dos poemas de Schiller o faziam rir tanto que quase caía da cadeira, aquele ente olímpico que era Goethe sentiu-se na obrigação de sair em defesa do outro, isto é, de Friedrich von Schiller. Friedrich Schlegel foi repreendido oficialmente e retirou-se para Berlim, onde prosseguiu sua carreira de piadista irônico, tão desrespeitoso pela fama alheia quanto enamorado pelo próprio Eu. A revista literária *Athenäum* [Ateneu], que fundou nessa cidade, deveria realmente ter recebido o nome de *Hércules*. Isso teria sinalizado que nem o Eu nem sua “imaginação produtiva” (*produktive Einbildungskraft*) precisavam ter medo algum de fazer a limpeza dos “estábulos de Áugias” da época.

Fichte havia convocado o Eu para a tomada do poder moral (*sittlichen Machtergreifung*), mas o círculo dos românticos de Iena estava de fato mais interessado na autocomplacência estética do Eu criador e configurador do mundo. A imaginação produtiva que, para Kant, punha em marcha o maquinismo trepidante da apercepção e que, para Fichte, se tornara a obstetra durante o nascimento do mundo moral, converteu-se para o grupo dos “novos selvagens” (*neuen Wilden*) no “princípio da imaginação divina”. Para Schiller, que se considerava sob o domínio da arte, mas que desejava ao

mesmo tempo manter-se dentro dos amplos espaços da moralidade, eles já tinham ido longe demais. “O fantasista abandona a natureza por pura arbitrariedade,” escreveu, “a fim de poder ceder tanto mais desinibidamente aos caprichos de seus impulsos e aos estados de humor de sua imaginação. [...] Já que a fantasia não constitui absolutamente uma derivação natural da natureza, porém uma libertinagem (*Ausschweifung*) da liberdade, ela surge mesmo assim de um substrato digno de respeito, que é infinitamente perfectível, mas pode conduzir igualmente a uma queda indefinida até o abismo, que só pode concluir-se pela mais completa destruição³⁵¹.”

Mas os românticos não estavam interessados nesse tipo de instrução. Seu virtuosismo intelectual, que os impulsionava a querer situar-se ironicamente sempre acima deles mesmos, já havia colocado diante de seus olhos os riscos decorrentes das tentativas de fuga. Ludwig Tieck, Friedrich Schlegel e Clemens Brentano — todos apresentavam um faro agudo para o caráter abismal de seus empreendimentos e todos foram capazes de gozar particularmente com sua própria sensibilidade para o “niilismo” (um termo que foi cunhado nessa época). Tieck, por exemplo, colocou na boca de William Lovell, personagem de uma de suas novelas, a exclamação: “Voa comigo, Ícaro, através das nuvens; fraternalmente nos arrojaremos à destruição, enquanto soltamos alegres gritos de exultação!³⁵²...” Quando alguém obtemperasse contra seu comportamento “arbitrário”, eles respondiam: “Como não, se a arbitrariedade é a nossa melhor parte?” Jean-Paul, que sabia muito bem do que estava falando, já que se entregava placidamente à sublimação de si mesmo e à negação do mundo, tomou o partido de Schiller para não limitar sua participação à de um “aprendiz de feiticeiro” (*Zauberlehrlinge*). Em seu livro *Vorschule der Ästhetik* [Introdução à Estética], publicado em 1804, escreveu: “Uma consequência da arbitrariedade sem regras que marca o espírito de nossa época — que alegremente destrói o mundo e o todo em sua ânsia pelo eu, apenas para abrir para si mesmo um espaço livre no nada [...] é que se acaba sendo obrigado a falar com desprezo da imitação (*Nachahmung*) e do estudo da natureza³⁵³.”

Contudo, no círculo de Fichte, mesmo na ausência do mestre, ninguém falava depreciativamente do estudo da natureza. Aproveitados com as deduções de Fichte, segundo as quais o Eu, ao nível de força de transformação, abre passagem e penetra profundamente nos alicerces do Ser,

o que pretendiam era incursionar e contemplar também o interior da Natureza. Schelling, por exemplo, tentou fazê-lo sistematicamente através de sua filosofia da natureza. Novalis, o engenheiro de minas que perfurava as montanhas, enche seus escritos de observações rapsódicas, descontínuas e sussurrantes: “O caminho secreto conduz ao interior”; ou: “O exterior é um mundo interior elevado ao enigmático”; ou ainda: “Buscamos um esboço (*Entwurf*) que delineie o mundo: esse esboço somos nós³⁵⁴.” Novalis faz contrastar a “visão exterior” (*äusseren Blick*) voltada para a natureza, que precisa descobrir causalidade em toda parte, com a “visão interior” (*inneren Blick*), para a qual se abrem as “Analogias”. Esta forma de pensamento “interior” (vemos aqui novamente a imaginação produtiva) nos permite, segundo explica Novalis, “pensar a natureza ou o mundo exterior como se fosse um ser humano e demonstrar que nós só podemos entender e realmente só devemos entender sua totalidade da mesma maneira como entendemos a nós mesmos e aos que amamos, a nós e a vós³⁵⁵.”

Apoiado neste procedimento analógico, Novalis projetou imagens grandiosas, como ao afirmar que a natureza se petrificou e se transformou em rochedos ao ser alcançada pelo olhar investigador do ser humano. Novalis não defendia uma análise sem coração, mas antes advogava uma erótica do conhecimento da natureza. Em Novalis, o “Eu” de Fichte, que também jaz no mais profundo da natureza, se converteu em um “Tu”. Deste modo, ocorre o mesmo que entre dois amantes, isto é, tudo se torna possível nesse relacionamento entre o homem e a natureza. “O que eu quero, eu posso — para o homem, nada é impossível.” Uma vez que o corpo humano é a nossa natureza mais próxima, Novalis fantasia que nossa potência amorosa deve estender-se também a ele. A partir do momento em que se superou a inimizade para com o próprio corpo, nada mais nos poderá deter: “Então cada um será seu próprio médico e não somente poderá curar a si mesmo como adquirir um sentimento pleno, seguro e exato de seu corpo. [...] Talvez então o ser humano esteja mesmo em condições de restaurar membros perdidos, morrer por sua própria vontade, sem exercer qualquer tipo de violência e, além de tudo isto, extrair pela primeira vez conclusões verdadeiras sobre o corpo, a alma, o mundo, a vida, a morte e o mundo dos espíritos. Talvez então lhe seja até possível ressuscitar a um morto. Poderá obrigar seus sentidos a produzirem a forma que exija deles e chegará a poder viver em seu

próprio mundo no sentido mais exato desta expressão³⁵⁶.”

Quem quer que afunde seu Eu tão profundamente no Não-Eu da natureza, como fez Novalis, acaba tendo ao final a experiência surpreendente de que para ele não é mais a Natureza que aparece sob a forma do Eu, mas o contrário, é o Eu que aparece sob a forma da Natureza. Ele se submerge, juntamente com essa abstração que considera ser o seu Eu, no “seio obscuro e sedutor da Natureza” (*dunklen lockenden Schoß der Natur*) e assim sua “pobre personalidade” (*arme Persönlichkeit*) se consome, tal como disse o próprio Novalis em seu livro *Die Lehrlinge zu Sais* [Os Discípulos em Saís]. O Eu que deseja reencontrar-se e voltar a se reconhecer em todas as partes, vê-se rodeado repentinamente pela escuridão e descobre que pertence à zona noturna da Natureza. Dentro do próprio Eu se ergue um reino de sombras em que vislumbra os contornos de um continente desconhecido, o Inconsciente (*Unbewußten*). Este se converterá a partir de então no objeto de um novo tipo de curiosidade. E não poderia ser de outra forma: aquele que insiste em conhecer a si mesmo com tanta intensidade logo acaba por descobrir o indefinível e a Multiplicidade de Sentidos (*Vieldeutigen*). Começa o “crepúsculo interior” (*innere Zwielficht*) nesse lugar em que os curiosos descobrem dentro do Eu algo mais do que as moedas correntes do “sentido comum” (*Gemeinsinn*). Enquanto os exploradores se lançavam a explorar as regiões selvagens situadas além do Oceano Pacífico, estes outros começavam a explorar as regiões selvagens encontradas dentro de nosso próprio ser.

Muitos daqueles a quem o prazer de ser um Eu fizera perder-se na profundezas mais recônditas de suas próprias regiões selvagens acabaram totalmente esgotados. Ao chamado sedutor de *Werther*: “Eu me submerjo em mim mesmo e encontro um mundo”, Clemens Brentano responde um tanto desconsoladamente: “Aquele Eu que me conduz para mim mesmo, também é quem me mata...”

Os “Eus” excessivamente fatigados aspiram agora a alguma coisa mais estável. Afinal de contas, a essa altura, até o “cometa do eu”, Napoleão Bonaparte, se havia acomodado na rígida dignidade de Imperador dos Franceses.

August Wilhelm Schlegel se refugia nos braços da corpulenta e próspera Madame de Staël. Friedrich Schlegel atravessa os estertores que acabaram por levá-lo a converter-se à Igreja Católica. Há um retorno à tradição, os

românticos compilam canções populares e contos de fadas e, graças a Deus, não precisam mais recriar o mundo inteiro sozinhos. O grupo se desfaz em busca de empregos fixos e relacionamentos amorosos sólidos.

Somente Fichte — apenas ele seguiu exatamente como era e suas trombetas ainda anunciavam o Juízo Final do Eu. Mas a carruagem daqueles que se haviam divertido com o Jogo do Eu havia descarrilado e apenas Fichte permanecia fiel a seu Eu moral em sua imponente seriedade.

* * *

Este era o homem a quem Arthur Schopenhauer queria agora escutar em Berlim. Em parte porque era obrigatório escutar a Fichte, se quisesse manter-se à altura dos tempos filosóficos; mas também em parte porque Arthur ainda estava em busca da linguagem adequada para entender e formular, de acordo com a índole da época, o distanciamento platônico da consciência empírica.

A parte dos ensinamentos de Fichte que chegara a Göttingen sobre os estritos conceitos Fichteanos da moralidade ou sobre suas sutis estilizações da Consciência do Eu (*Ich-Bewußtsein*) era bem menos prometedora do que essa declaração (*Bekundung*) constantemente repetida por Fichte, segundo a qual a verdade filosófica deve golpear a consciência ordinária (*alltäglich Bewußtsein*) com a “evidência” de um “relâmpago”; que a verdade conhece somente um único momento deslumbrante, uma única explosão, porém de força incomensurável; e que uma filosofia que realmente funcione é formada realmente por um pensamento único, o qual irá sendo tecido ao longo de uma argumentação somente para fins de comunicação e dentro das condições proporcionadas por esta.

Arthur Schopenhauer, que havia sido introduzido por seu pai ao sentimento pietista luterano de distanciamento do mundo, que se havia aproximado do sentido do arrebatamento através da arte por meio da leitura de Wackenroder e de Tieck e que conseguia compensar o ceticismo kantiano mediante suas ascensões platônicas, sentia-se desgarrado, como tantos de seus contemporâneos, entre as seduições da terra e os prazeres do céu. Todavia, encontramos um ponto decisivo a partir do qual Schopenhauer passou a seguir caminhos totalmente distintos dos que dominavam em sua época. A maior parte dos pensadores contemporâneos procurava conciliar ou adormecer a sensação de desgarramento (*Zerissenheit*) que experimentavam.

Todos buscavam um ponto de apoio arquimediano por meio do qual fosse possível mover a vida de modo que esta se pudesse converter novamente em um todo. Para isso conceberam construções intelectuais sofisticadas, dentre as quais a dialética hegeliana imitada pela marxista buscava deixar o Irreconciliável (*Unversöhnte*) realizar o trabalho necessário para sua própria Reconciliação (*Versöhnung*). Através desta concepção, as velhas forças metafísicas foram recapturadas e postas ao serviço da construção da história.

Bem diverso foi o que fez Arthur Schopenhauer. Ele simplesmente não foi em busca de qualquer reconciliação, mas investiu toda a sua paixão filosófica no projeto de compreender “a duplicidade da consciência”: ou seja, compreender porquê e até que ponto estamos suspensos entre dois mundos e devemos permanecer assim. Em sua obra, ambas as consciências permanecem separadas com um rigor impiedoso. Uma delas é a mesma consciência empírica, em que Kant trabalhara tantas descobertas revolucionárias e a outra, pois bem, como é que iremos chamá-la? O próprio Arthur Schopenhauer ainda não lhe havia atribuído um nome: ele buscava, tentava, utilizava às vezes denominações de origem religiosa, até que, finalmente, em seu período berlinês se decidiu a atribuir-lhe um nome definitivo: a “melhor consciência” (*bessere Bewußtsein*).

- [331](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], p. 654. (NA).
- [332](#) Arthur Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804* [Diários de viagem dos anos 1803 e 1804], publicados por Charlotte von Gwinner, Leipzig, 1923, p. 279. (NA).
- [333](#) Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* [Suplementos e Crônicas], Tomo II, p. 769. (NA).
- [334](#) Citado por R. Köhler e W. Richter (editores) em *Berliner Leben 1806 bis 1847* [A vida berlinesa entre 1806 e 1847], p. 301. (NA).
- [335](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, p. 338. (NA).
- [336](#) R. Köhler e W. Richter (editores), *Berliner Leben 1806 bis 1847*, p. 308. (NA).
- [337](#) P. D. Atterbom, *Reisebilder aus dem romantischen Deutschland* [Estampas de uma viagem através da romântica Alemanha], p. 48. (NA).
- [338](#) Em que se haviam instalado os protestantes franceses expulsos pela revogação do Edito de Nantes em 1750. (NT).
- [339](#) G. de Staël, *Über Deutschland* [Sobre a Alemanha], p. 101. (NA).
- [340](#) Citado por W. G. Jacobs, em seu livro *Johann Gottlieb Fichte*, p. 122. (NA).
- [341](#) Citado por M. Lenz, *Geschichte der Königlischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin* [História da Universidade Real Frederico Guilherme de Berlim], Tomo I, p. 416. (NA).
- [342](#) W. G. Jacobs, *Johann Gottlieb Fichte*, p. 34. (NA).
- [343](#) I. Kant, *Werke* [Obras Completas], Tomo 3, p. 136. (NA).
- [344](#) J. G. Fichte, *Grundlag der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* [Princípios fundamentais do ensino científico geral reunidos em manuscrito para uso de seus ouvintes], p. 55. (NA).
- [345](#) Jean-Paul [pseudônimo do cronista Johann Paul Friedrich Richter], *Siebenkäs* [Um queijo com sete cascas], incluído em *Rede des Toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* [Discurso proferido pelo Cristo Morto e exilado do universo, no qual está afirmando que não existe nenhum deus] . (NA).
- [346](#) J.-J. Rousseau, *Confissões*, p. 9. (NA).
- [347](#) C. D. Friedrich, 1774-1840, pintor, escultor, gravador e paisagista alemão, considerado o maior expoente da escola romântica na arte da Alemanha. (NT).
- [348](#) F. Hölderlin, *Werke* [Obras Completas], Tomo II, p. 743. (NA).
- [349](#) Citado por M. Preiz, *Friedrich Schlegel und Novalis. Biographie eine Romantikerfreundschaft in Briefen* [Friedrich Schlegel e Novalis. Biografia de uma amizade entre dois românticos através de suas cartas], p. 43. (NA).
- [350](#) Citado por D. Arendt (editor), *Nihilismus* [O Niilismo], p. 33. (NA).
- [351](#) F. v. Schiller, *Werke* [Obras Completas], Tomo 12, p. 263. (NA).
- [352](#) L. Tieck, *Werke* [Obras Completas], Tomo I, p. 670. (NA).
- [353](#) Jean-Paul, *Vorschule der Ästhetik* [Introdução à Estética], sem indicação de página. (NA).
- [354](#) Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Werke* [Obras Completas], Tomo II, p. 201ss. (NA).
- [355](#) Idem, *ibidem*. (NA).
- [356](#) Citado por H. A. Korff, *Geist der Goethezeit* [O Espírito da época de Goethe], Tomo III, p. 253.

(NA).

NONO CAPÍTULO

*A Filosofia Secreta de Arthur em seus Cadernos
de Anotações: A “Melhor Consciência”.
A Descida do Espírito Santo. Êxtase
sem Apolo e sem Dionísio.*

“Porém eu digo,” anotou Schopenhauer, no começo de 1813, em seu diário filosófico, “que neste mundo temporal, sensível e inteligível, sem dúvida existem personalidade e causalidade e que ambas são inclusive absolutamente necessárias. — Contudo, minha melhor consciência (*bessere Bewußsein*) me eleva a um mundo em que não existem mais nem personalidade, nem causalidade, nem sujeito e nem objeto³⁵⁷.”

Sob a denominação geral de “melhor consciência, Schopenhauer unificou tudo o que havia experimentado e referido como atos ou ideais aspirados de superação interior (*Wünschbilder der Überschreitens*) — o posicionamento de Matthias Claudius perante o mundo: “O homem não está aqui em sua própria casa”; o arrebatamento interior que lhe produz a arte, particularmente a música; suas experiências sobre as montanhas; cada transcendência para dentro de si mesmo em que a sensibilidade e o impulso de autopreservação já não lhe pareciam mais que as fases de um jogo; o esquecimento de si mesmo através da contemplação profunda ou, em sentido inverso, a experiência do “eu” como um espelho que reflete o mundo das aparências multiformes, sem contudo fazer parte dele; a “ideia” platônica; e, embora a princípio se aproxime deste conceito com uma certa hesitação, o “dever” kantiano — esse enigma da liberdade que rasga o Ser necessário das contingências do mundo.

Mas por enquanto ele ainda busca uma linguagem adequada à descrição destes estados de superação interior (*Überschreitungen*). Tem de ser uma linguagem racional, porém levada a seus limites extremos, porque deverá ser empregada para expressar estados que não são o resultado de uma concatenação racional. A “melhor consciência” não representa para ele algo

que seja produzido pela razão, porém algo que se opõe a ela. Tampouco procede de um ato realizado (*Gemachte*), porém de um consentimento admitido (*Zugelassene*). É mais uma ideia repentina (*Einfall*) que não pode ser invocada, uma inspiração, a participação de um pentecostes (*Pfingsterlebnis*). A consciência empírica e a “melhor consciência” se excluem mutuamente. Não existe aqui uma transição gradual (*Übergang*), porém uma tradução (*Übersetzung*). Mas esta tradução é extremamente difícil, porque a “melhor consciência” deve ser transposta para a linguagem do sujeito ou, mais exatamente, para a linguagem que expressa a proporção entre o sujeito e o objeto. Contudo, isto é realmente algo de impossível. Isto porque a experiência da “melhor consciência é o resultado de um singular desaparecimento do Eu e, juntamente com ele, o desvanecimento de um mundo que incita a atuar, a autoafirmar-se (*Sich-Behaupten*) e a autointegrar-se (*Sich-Einmischen*) dentro dele. O mundo desaparece como “contraposição” (*Gegenstandlichkeit*). A “melhor consciência” não é a consciência *de algo*, não é um pensamento que se aproxime do objeto com a intenção de captá-lo ou de produzi-lo. Não é algo que se pense quando se deseja obter alguma outra coisa. A “melhor consciência não é uma presença do espírito em luta, é simplesmente uma espécie de alerta lúcida (*Wachheit*) que repousa em si mesma, que nada quer, nada teme e nada espera. Uma vez que não tem um “Eu” (*Ichlos*) e, de tal modo, torna-se inalcançável, a “melhor consciência” tem o mundo diante de si, embora um mundo que realmente nada mais tenha a ver com um “Eu”, em certo sentido deixa de ser real (*wirklich*). O mundo se converte em um “arabesco”, conforme Schopenhauer registrou em seu diário filosófico, em que aparentemente a própria “lei da gravidade” (*Gesetz der Schwere*) perdeu sua validade: “Tudo mais permanece igual, porém surgiu um curso das coisas completamente novo e a cada passo somos assombrados pela realidade do que anteriormente nos parecia impossível: o pesado se torna leve e o leve se faz pesado e do nada anterior parece brotar um mundo e aquilo que se nos apresentava como enorme agora se transforma em nada³⁵⁸.”

O difícil curso do mundo e da ordem das coisas se apresenta agora como um “jogo”. “O ser humano deve pairar acima da vida,” escreveu Schopenhauer em um trecho no qual argumentava contra o suicídio. “Deve reconhecer que todos os acontecimentos, com as alegrias e sofrimentos que os acompanham

não perturbam seu ser íntimo e superior e que no fundo, tudo não passa de um jogo³⁵⁹.”

Essa transformação do mundo em que o Eu se acha enredado, por meio da qual tudo se reduz a um “jogo” também é denominada às vezes por Schopenhauer de “experiência estética”. Não se trata aqui do “prazer desinteressado” a que se referiu Kant, embora guarde alguma semelhança com ele, porque aqui falamos de “desinteresse” (*Interesselosigkeit*), mas não encontramos nada de “prazer” (*Wohlgefallen*). A “melhor consciência” é antes uma fenda no quotidiano e, evidentemente, uma lucidez assombrosa que se expande muito além de qualquer prazer e também de toda a dor.

A “melhor consciência” é um estado de exterioridade. O mundo deixou de ser um objeto de juízo ou de causalidade, e por isso não é nem um Sim, nem um Não. Mais tarde, Schopenhauer iria descobrir com satisfação que os antigos místicos alemães (Jakob Böhme, Meister Eckhart, Johannes Tauler), do mesmo modo que a sabedoria dos mestres hindus, se aproximavam com terminologia semelhante deste Nada sem nome e ininteligível que, não obstante, era ao mesmo tempo Tudo.

Schopenhauer nos falou assim de uma consciência que se encontra “além do espaço e do tempo” — novamente uma expressão paradoxal que somos obrigados a utilizar por força da construção de nossa linguagem. Ao nos submergirmos por um só instante em tal estado de absorção, desaparecem repentinamente os limites entre o Eu e o Mundo. É a mesma coisa se eu disser que estou fora de mim e entre os objetos que me rodeiam ou que os objetos estão dentro de mim; o mais exato é explicar que já não vivo o arrebatamento como uma função de meu Eu corporal. Este arrebatamento se localiza fora das coordenadas do contínuo espaço-tempo, cujo “ponto de intersecção” (*Schnittpunkt*) é justamente o meu Eu corporal de que estou liberado: um olvido do espaço, do tempo em função do esquecimento de meu próprio Eu. Os místicos denominavam esta experiência de “*nunc stans*”, o “agora permanente”. A intensidade deste presente não possui começo nem fim, e só pode desaparecer porque *nós* desaparecemos dele. O arrebatamento se parte quando eu retorno para meu Ser subjetivo: nesse momento, reaparecem todas as antigas divisões: eu e os outros, *este* espaço, *este* tempo. Quando meu Eu empírico se apodera novamente de mim, este “instante de arrebatamento” (*Augenblick der Aufmerksamkeit*) é capturado pela ancoragem de minha

individualidade, de meu tempo e de meu lugar e se perdem para sempre os elementos que haviam dado a esse instante a sua singularidade: a ausência de tempo e de lugar (*Nirgendwann und Nirgendwo*). Para designar um lugar ou momento a esse tipo de arrebatamento é necessário que ele já tenha desaparecido. Eu me encontro então submerso novamente em minha individuação ou então emergi em direção a ela, uma coisa é idêntica à outra. A “melhor consciência” é, sem dúvida, uma espécie de Êxtase, um êxtase cristalino de lucidez e de imobilidade, uma euforia do olhar perante aquilo que é tão visível que todos os objetos individuais se desfazem nele. Mas *este* é um êxtase bem diferente daquele que os antigos atribuíam a Dionísio desde tempos imemoriais: ele se encontra justamente no polo oposto, porque o êxtase associado a Dionísio consiste em abandonar-se à maré do desejo, deixar-se arrastar pelo corpo e dissolver-se em uma sensibilidade orgiástica. Aqui o corpo não é abandonado em absoluto, mas potencializado à dimensão de um corpo universal. Mas o Eu também desaparece aqui, no sentido de que se entrega totalmente aos poderes impessoais (*nicht ichhaften*) do desejo. É a sensação que foi tão bem descrita nos versos de Eichendorff:

CORRENTE (Josef, Freiherr von Eichendorff)

Vossas exigências não mais aceitarei!
O vento me empurra para longe de vós;
Da correnteza à forte e poderosa voz
Inteiramente eu me abandonarei!...
Minha alma, cega por tal resplendor,
Viaja!... E nem por um momento indagarei
Qual o fim da viagem de tanto fulgor!... [360](#)

Segundo o mito, Dionísio — o deus protetor destes viajantes — que protege os vivos das exigências do eu — teve seu corpo reduzido a pedaços, que foram lançados em um caldeirão e reduzidos a uma sopa, sem que por isso morresse. É por isso que ele vive até hoje em todos os líquidos que circulam ou fluem dos corpos vivos — no esperma, no sumo das frutas, no suor e no sangue; muito depois, foi restaurado em um corpo sólido com a mesma plasticidade de antes, porque agora é afetado pela loucura da embriaguez e cambaleia de um lugar para outro, distribuindo a fecundidade em toda parte e amado por todos; ele é o mais amado dos deuses, acima da aliança de proteção mútua

que estes formaram; este é o único deus que sempre aparece sem descer dos céus: surge do interior da Terra, sujo, resplandecente de suor e de sebo, sempre libidinoso como a própria natureza; é ele quem gira doidamente a roda do nascimento e da morte, que ocorrem sem motivo racional; quem se encontra com ele é tomado de tal felicidade que explode e se perde do mundo. Dionísio é o “deus vacilante” da metafísica do corpo. É a verdadeira metafísica, porque ultrapassa os limites ofegantes a que nos levam os prazeres do corpo. A hora pânica da fusão sexual é realmente uma transgressão de todos os limites, em que, ainda que por um instante, o espaço e o tempo desaparecem para nós. Na medida em que os sentidos nos possuem, desaparece a consciência. O Eu só pode exercer o seu controle no coito interrompido, porque, se não o fizer, está condenado a desaparecer: enquanto o eu se acha presente, Dionísio, “o deus que chega”, não pode chegar.

Hölderlin, Schelling e Hegel (mais tarde também Nietzsche), todos filhos de pastores protestantes ou de funcionários de carreira, portanto reprimidos de uma forma ou de outra, igualmente lançaram flores no caminho de Dionísio, o deus que chega, na mesma época em que viveu Schopenhauer. Mas na realidade, eles apenas queriam colocar o espírito dionisíaco a trabalhar, queriam com ele estabelecer um novo estado, novas leis e uma nova linguagem. O dionisíaco, que poderia provocar uma tal felicidade a quem ninguém conseguiria sobreviver, foi por eles reduzido a fios coloridos, com os quais podiam tecer as novas tapeçarias da rede cultural da sociedade. Todos desejavam a presença sem riscos de um “deus cambaleante” devidamente domado. Mas Arthur Schopenhauer, que se recusava a aceitar essa reconciliação, não se dispunha a aceitar qualquer compromisso: Dionísio o apavorava. Longe dele! Dioniso lhe causava horror porque o via desnudo e libidinoso, de forma alguma alguém a quem se pudesse confiar o mistério diário “do pão e do vinho”, no dizer de Hölderlin.

Mas não se deve por isso pensar que Schopenhauer se alinhasse do lado de Apolo, o antagonista oficial de Dionísio no que se refere à inspiração. Apolo representa a forma definida, a individualidade rotunda, que é capaz de capturar, unificar e colocar em uma senda determinada o Não-Eu (*Nicht-Ich*) dos impulsos capazes de arrasar a todos os limites. Sem dúvida, o estilo literário de Schopenhauer é apolíneo, tanto pelo progresso compassado e sereno do ritmo de sua prosa, como por sua plasticidade e clareza; entretanto, as inspirações de sua “melhor consciência”, da qual

definitivamente surge o formato consistente de sua filosofia, também transgridem os limites e tendem a provocar a dissolução do eu (*Ichauflösung*), portanto não são absolutamente apolíneas e sim, para empregar a expressão de Hölderlin, “sóbrias de santidade” (*heiligenüchtern*). Seu êxtase é claro e lúcido e tampouco pode ser entendido como uma “reflexão pós-orgiástica” (*postorgiastische Nachdenklichkeit*), no dizer de Peter Sloterdijk, ou seja, uma forma de encher o vazio resultante da passagem do prazer, o que corresponde a um processo de incorporar o mundo à teoria. Tal diversão teórica poderia ser considerada como uma tentativa de abrilhantar a vida quotidiana com um reflexo de prazer dionisíaco moderadamente dominical. Mas a “melhor consciência” de Schopenhauer, contrariamente, não é nem um substitutivo, nem uma compensação, mas algo dotado de força própria, uma espécie de domingo do espírito humano, até mesmo um Pentecostes com a correspondente descida do Espírito Santo.

Do alto desse deslumbramento (*Entrückung*), Schopenhauer lança seus raios anti dionisíacos e invectivas contra as seduições do corpo, tanto mais amargas quanto maior é a desilusão com que experimentamos seu poder. Ele escreveu então: “Deves contemplar as tentações de teus sentidos com um sorriso nos lábios, como se soubesses que não passam de uma peça (*Schelmstreich*) que alguns procuraram te pregar sem que soubesses³⁶¹.” Seria até bonito, caso “a pessoa que ri pudesse converter-se na que é alvo do riso³⁶²,” mas a sensualidade possui uma seriedade própria com a qual não se pode brincar: “A volúpia é, de fato, uma coisa muito séria. Imagine o casal mais belo e mais atraente, com que graça eles se aproximam e se afastam nos doces lances do jogo do amor, nessa brincadeira gentil em que se desejam e fogem um do outro — agora os imagine no instante em que gozam da voluptuosidade — toda a dor deliciosa do jogo do amor, toda aquela graça delicada subitamente desaparecem, repentinamente no início do “*actus*”, surge em seu lugar uma profunda seriedade. Que tipo de seriedade é essa? A seriedade dos animais. Os animais não riem. A força da natureza atua seriamente em todo lugar e em todo momento sobre eles. [...] Tal seriedade constitui o polo *oposto* da sublime seriedade do entusiasmo, do deslumbramento que nos conduz a um mundo mais elevado; mas aqui tampouco há qualquer brincadeira, tudo é tão sério como o que se passa no mundo da animalidade³⁶³.”

Não obstante, o jogo amoroso também faz parte de nossa cultura e entende

a si mesmo desde uma distância soberana. Mas a “seriedade animal” do coito nos arrasta e afunda na natureza impessoal (*ichlos*) e nos transforma em objeto de sua inquietação. Não posso brincar com ela, ela é quem brinca comigo. “Eu me torno passivo”, conforme escreveu Schopenhauer. O êxtase luminoso da “melhor consciência” também é uma espécie de passividade, mas a passividade de um ser que foge (*Entronnensein*), enquanto no coito existe a passividade de um ser dominado (*Getriebensein*). Era justamente isso que ele não estava disposto a aceitar, portanto ele experimentava o desejo físico (*Begierde*) como um atentado à sua soberania. Todavia, não podia negar que tal desejo é despertado dentro dele com grande violência em instantes particularmente lúcidos, de tal modo que é forçado a reconhecer que o êxtase sexual apresenta uma estranha relação de cumplicidade com a “melhor consciência”. Inicialmente, ele compara os dois “pontos focais” da dissolução do eu (*Ichauflösung*), a cabeça e os órgãos genitais: ambos estão cobertos de pelo. Prossegue com a observação de que “a maior secreção de sêmen e a maior atividade do cérebro se produzem na mesma época, a maioria das vezes durante a lua cheia ou a lua nova³⁶⁴.” Os genitais, segundo ele afirma, correspondem às “raízes” e o cérebro à “copa” (*Krone*) das árvores. É preciso que suba a seiva até a copa para que esta possa florescer. Tanto o cérebro como os órgãos genitais possuem grande energia e, por isso, se digladiam entre si a fim de exercitar o domínio de seu poder. “Aos dias e às horas em que o impulso para a *volúpia* se torna mais forte, quando não é somente um desejo embaçado surgido do vácuo e do embotamento da consciência, porém uma ânsia ardente e uma paixão violenta, correspondem precisamente os períodos em que as energias da mente se acham *preparadas* para levar sua atividade à máxima expansão; ora, no momento em que a consciência empírica se entrega à paixão física e fica preenchida pelos seus efeitos, a “melhor consciência” se torna, por assim dizer, *latente*; é necessário um poderoso esforço para inverter a direção e, ao invés de permitir que esta paixão torturante, miserável e desesperada (o reino da noite) nos domine, conseguir que a atividade das forças mais elevadas do espírito (o reino da luz) nos preencham a consciência³⁶⁵.”

Sem a menor dúvida, estas observações são surpreendentes: ele expressa claramente que o impulso que nos transporta à “luz da melhor consciência” é o mesmo que nos arrasta para a “noite” da sexualidade; entre o baixo ventre e

o cérebro se trava um combate constante pela posse das energias que nos permitem sair fora dos limites de nosso eu, uma luta por reservas de vitalidade que estão longe de ser escassas, mas por cuja divisão ninguém pode arbitrar com absoluta autoridade, desde que desapareceu a junta de conciliação ecológica presidida pelo velho Deus.

Mas por que Schopenhauer experimenta uma angústia tão grande perante a explosão do corpo, cujo poder claramente se manifesta dentro dele com uma potência tão grande?

Recordemos que o jovem Arthur, já no final de sua puberdade, escrevera em Hamburgo, por volta de 1805, os seguintes versos: “Oh, Volúpia, oh, Inferno!... / Oh, Sentidos, oh, Amor!... / Que não se satisfazem. / Das alturas do Céu / Me conduzistes primeiro / E me lançastes de volta / À poeira desta Terra / Em que permaneço encadeado³⁶⁶.”

Schopenhauer teve azar. Na época em que lançava seus relâmpagos contra a sexualidade, ainda não tivera qualquer experiência amorosa em que a personalidade se integrasse totalmente a essa sexualidade, nada que realmente envolvesse sua pessoa inteira e o empolgasse em uma viagem encantada. Quando foi recebido sexualmente por mulheres, o sexo estava desprovido de amor e quando se apaixonou (por exemplo, pela atriz Caroline Jagemann), não encontrou satisfação para sua sexualidade. Isto lhe produziu um duplo efeito: a integralidade de uma pessoa pode ser dilacerada tanto pela satisfação pura e simples da sexualidade como por sua ausência. Para ele, a sexualidade se limitou à realização de um ato puramente físico, cheio da “seriedade animal” de que fala com tanto desprezo e vazio de qualquer jovialidade amorosa ou então permaneceu irrealizada sob a forma de um desejo físico insatisfeito, em que o amor ideal não consumado só lhe permitiu os “arabescos” do jogo inconclusivo. Em ambos os casos, o impulso sexual é para ele um estraga prazeres: ou porque se consuma sem dar tempo ao desenrolar dos jogos amorosos ou porque se limita aos jogos sem chegar a ser consumado. Em ambos os casos o resultado é triste, ou pelo menos irrisório. Surge daí a raivosa decisão com que Schopenhauer pretendia deixar de ser “a pessoa ridicularizada para tornar-se naquela que ri.” Ele desejava contemplar sua sexualidade como se não lhe pertencesse realmente, como se fosse uma brincadeira armada por outros contra ele, mas pela qual não se deixaria enganar.

O que Schopenhauer experimenta — o conflito com sua própria sexualidade — é a sua história pessoal, mas nela também se espelha um fragmento da história cultural da sexualidade ocidental.

Precisamente na época em que aprendeu a dizer “Eu” com tanta satisfação, apoiado em sua autonomia e interioridade, esse mundo não queria se deixar dominar por sua própria “natureza”. Basta pensarmos nas circunstâncias extravagantes criadas por Rousseau em seu romance de amor *La Nouvelle Héloïse* [A nova Heloísa], simplesmente para satisfazer os seus escrúpulos e não mencionar diretamente a suavidade corpórea da intimidade amorosa. Do mesmo modo, a pretensão libertina e galanteadora dos jovens românticos era apenas superficial: um sopro cálido, que representava mais o desejo de sentir desejo do que o desejo propriamente dito.

Apesar disso, ou talvez justamente por isso, é que começa a se propagar um murmúrio cheio de mistérios em torno da sexualidade. Uma curiosidade totalmente nova se derrama sobre ela. Durante muitos séculos, a sexualidade tivera seu lugar bastante conhecido e nada misterioso na ordem metafisicamente ancorada da vida: ela cochichava permanentemente aos ouvidos os seus convites sedutores para que a carne aceitasse sua liberação.

Mas agora, sob a perspectiva de um “Eu” que se imagina autônomo, os apelos da sexualidade parecem um convite a lançar-se em um abismo. É precisamente aí que encontramos esta sexualidade transformada em uma “natureza” interior, a qual tememos por suspeitar que possui os meios para dissolver o nosso “Eu” soberano. A secularização havia retirado a pecaminosidade do sexo, mas em compensação o transformara no portador de perigosos segredos. “O sexo,” escreveu Foucault, “converteu-se progressivamente no objeto de uma grande suspeita, no sentido geral e inquietante de que, mesmo contra a nossa vontade, atravessa a nossa conduta e a nossa existência; em um sentido mais específico, porque existe nela um ponto fraco que ameaça a nossa perdição; em um sentido mais abstrato, porque é um fragmento da noite que cada um de nós carrega dentro de si³⁶⁷.”

As pessoas começam a suspeitar que a sexualidade penetra na verdade mais profunda dos segredos ocultos no interior de cada um. Há quem se esforce para fazer com que o sexo confesse tais segredos. Naturalmente, um século inteiro se passa antes que Sigmund Freud realmente nutra a desconfiança de que nossa sexualidade sabe e somente ela sabe o que realmente se passa

dentro de nós, uma suspeita que originou um sistema que acabou por se transformar em uma epidemia.

Todavia, esta suspeita já começara a surgir nos tempos de Schopenhauer. Deste modo, também este dirigirá sua inspiração contra os órgãos reprodutores por meio de um movimento duplo: por um lado, através de uma investida global contra a superestimação que o intelecto faz de si mesmo; pelo outro, dirigindo ataques diretos ao “ponto focal” da vontade no impulso sexual, de tal modo que esta dupla estratégia acaba por lhe permitir o desenvolvimento de uma grandiosa metafísica do corpo humano. Segundo nos ensinou, via de regra não temos a menor possibilidade de vencer a nossa sexualidade. Em sua condição da mais aguda manifestação da “Vontade” ela é a própria “coisa em si” em ação, ridicularizando o pobre “Eu”, enquanto o arrasta atrás de si. Arthur Schopenhauer vivenciou muitas vezes a sexualidade como o fracasso de seu domínio sobre si mesmo; e o fez de uma forma muito concreta, em consequência de seus relacionamentos insatisfatórios com as mulheres.

Tudo bem, então ele teve azar. Examinando bem as coisas, prescindindo das circunstâncias históricas de sua época e do ambiente em que viveu, ele parece ter tido também uma certa predisposição individual para ter má sorte com elas. Sartre demonstrou, através do exemplo do romancista francês Gustave Flaubert, como uma criança mantida exclusivamente sob o domínio de uma mãe que só a ama por dever, nasce e cresce insatisfatoriamente dentro de seu próprio corpo; como sempre experimenta uma certa estranheza e um distanciamento angustiante perante si mesma; como lhe faltará, dentro destas circunstâncias, a calidez interior necessária para que se desenvolva o sentimento do eu de tal forma que, ao despertar da sexualidade, possa fundir-se com a totalidade de seu corpo.

Algo de parecido provavelmente ocorreu com o jovem Arthur. Ele pressentia que o que habitava dentro dele, aquele que vivia em seu próprio corpo, era um Outro e não Ele Próprio; percebia seu íntimo mais como uma correnteza fria, pela qual se sentia arrastado, por menos que quisesse submeter-se a ela. Se, apesar de tudo, o corpo se aquece, o “Eu” inteiro se arrepia e busca refúgio em instâncias protetoras que possuam soberania própria. Uma de tais instâncias para Schopenhauer foi representada por seu pai, Heinrich Floris. A imagem dele sempre se sobressaía à força da corrente turva e impetuosa. Foi com ele que Arthur aprendeu a virtude do orgulhoso

autodomínio, foi ele que o estimulou a manter a cabeça erguida em quaisquer circunstâncias. Além disso, na época em que Arthur atravessou a adolescência, já não existia entre seus pais nenhuma pretensão de atração amorosa ou sequer erótica, o que deve ter contribuído para que essa frialdade se desenvolvesse dentro dele.

Todavia, quando a sexualidade se desenvolveu apesar de tudo, conforme sabemos pelo testemunho do próprio Arthur, ele a vivenciou como uma força ao mesmo tempo sedutora e estranha a si mesmo. Contra este irrompimento da “Volúpia” não se desenvolveu o prazer das emoções exaltadas de um cáldo envolvimento romântico que desse início à vida erótica de Arthur. Tem-se a impressão de que, entre sua sexualidade “desnuda” e sua intelectualidade desenvolvida tão precocemente não se interpôs uma “alma” delicada e gentil que pudesse amortecer as tensões e tornar possível um tratado de amizade aceitável para ambos os centros da vitalidade. Isto foi enxergado pelo próprio Schopenhauer, conforme escreveu mais tarde, declarando que junto das elevações de um espírito poderoso, se abrem os desfiladeiros por que corre, descontrolada e intensa, a “torrente para a voluptuosidade” (*Trieb zur Wollust*). Aparentemente, um plano intermediário de acordos domésticos em que a mente e o sexo cedam mutuamente em suas exigências e possam assim coexistir pacificamente, nunca chegou a se desenvolver dentro dele. Falta aqui o que Thomas Mann, em seu romance *Doktor Faustus* [Dr. Fausto] denominou de uma “camada vital propriamente sentimental” (*eigentlich sentimentale Lebensschicht*). Esta é uma qualidade de que não dispõe o personagem Adrian Leverkühn da novela e tampouco Arthur Schopenhauer mostrava a menor sensibilidade para esta dimensão da vida. “É um fato,” escreveu Thomas Mann, “que quanto mais orgulhosa seja a espiritualidade, tanto mais diretamente se confrontará com a animalidade, com o impulso desnudo em todos os níveis e tanto maior será o perigo de ser indignamente consumida por esta³⁶⁸.”

Quando alguém se sente dominado desta forma, as mulheres aparecem como cúmplices desta força violenta que ameaça sua própria autoafirmação. O desejo sexual nos atrai para elas, mas é preciso experimentá-lo com frialdade, quer se queira, quer não, porque não se pode perdoar a humilhação que o autodomínio sofre por causa delas. Assim se torna realmente muito difícil gozar de uma experiência amorosa em que o espírito e a sexualidade se

tornem capazes de dissolver conjuntamente os conflitos e dualismos que se erguem entre eles, de tal modo que se faça possível desencadear um relacionamento dominado pela felicidade. Seria uma tal vivência a única a dispor de energia suficiente para provocar uma transformação. Subitamente, tudo o que valia antes deixaria de ter valor. Mas enquanto permanece esta vivência, também cresce a energia do conflito fundamental e se torna cada vez mais improvável que se encontre uma solução para ele, porque a própria experiência amorosa se vai tornando progressivamente mais improvável.

Arthur Schopenhauer, que era tudo menos modesto, que era demasiadamente faminto de emoções intensas, jamais se contentaria com o simples usufruto de seu Eu empírico e de sua afirmação através dele e desse modo se entrega à transgressão de fronteiras que o conduz ao âmbito do “ultrassoberano” (*Über-Souveräne*) e ao luminoso êxtase da “melhor consciência”, ao mesmo tempo em que se defende contra a transgressão das fronteiras opostas, que levam ao “infrassoberano” (*Unter-Souveräne*), ou seja, o êxtase dionisiaco. Por outro lado, suas considerações filosóficas fornecem a esse substrato a velha dignidade metafísica da noção de substância. Ele chegou mesmo a proclamar este substrato vital como a substância única a que atribui o nome de “Vontade”. Tudo é carne da carne da vontade. A “Vontade” é um “Todo” tão completo que só pode ser equilibrado pelo “Nada”, que é, em outras palavras, a própria “melhor consciência”.

Enquanto a “melhor consciência” transgride os limites do eu empírico, não somente se torna liberada, ainda que seja por um só instante, dos arreios da vontade, como também escapa ao uso da razão imanente no mundo (conceitos de causalidade, personalidade, espaço e tempo). Arthur Schopenhauer também falava, às vezes, em termos religiosos, referindo-se à “Graça” (*Gnade*) ou à “Paz de Deus” (*Frieden Gottes*), superior a toda razão”. Trata-se de uma “situação repentina” (*jähre Befindlichkeit*) que nos eleva acima de todos os fins imanentes imagináveis; tampouco pode ser rebaixada para servir de meio para a obtenção de qualquer outra coisa. Desta experiência, Schopenhauer extraiu uma certeza de enormes consequências: a conexão estabelecida pela modernidade entre a ideia e a sua realização na prática não apresenta aqui qualquer validade: a realização (*Verwirklichung*) não constitui um comprovante da verdade (*Wahrheitsbeweis*) de qualquer ideia. A “melhor consciência” não se pode realizar, porque ela mesma já é “real” a um ponto tal que provoca a anulação de todas as demais verdades. É a

partir desta experiência que Arthur Schopenhauer se demonstra contrário a todos os projetos de reconciliação que buscam suprimir o desagrado (*Unbehagen*) com relação à realidade mediante qualquer esforço para provocar o seu melhoramento. Este sustenta energicamente que existe uma “duplicidade” irreconciliável entre nosso Ser e consciência empíricos de um lado e a “melhor consciência” do outro. Ele ilustra esta ideia mediante o exemplo das atitudes demonstradas perante a morte: “Uma experiência em que se torna manifesta *a duplicidade de nossa consciência* é proporcionada em diversos momentos pelos diferentes estados de ânimo com que enfrentamos a morte. Há momentos em que pensamos na morte de forma tão nítida e com uma aparência tão assustadora que não conseguimos compreender como, com tal perspectiva à nossa frente, se possa ter um só minuto de sossego e não fiquem todos se lamentando a vida inteira pela sua inexorável aproximação. Em outros momentos, pensamos na morte com uma alegria tranquila e até mesmo ansiamos por ela. Em ambos os casos, temos plena razão. Na primeira situação, estamos preenchidos totalmente pela consciência temporal e não somos mais do que fenômenos perdidos no tempo; nessas ocasiões, o único significado da morte é a nossa destruição e temos razão em temê-la como o maior dos males. Mas no segundo estado de ânimo, nossa “melhor consciência” está desperta e se regozija com razão pela dissolução do misterioso laço com que se acha unida à consciência empírica através da identidade de um *único* Eu³⁶⁹.”

A duplicidade irreconciliável da consciência é tão evidente para Schopenhauer, que lhe abre a possibilidade de uma dupla perspectiva e de uma dupla experiência que ele, como mais tarde também o faria Wittgenstein, encarrega a filosofia de uma tarefa negativa: explicar mediante uma linguagem discursiva o quanto se possa dizer de modo tal que se tornem perfeitamente claros os limites além dos quais a fala *não pode* chegar; a filosofia deve levar o trabalho conceitual até as últimas possibilidades de seus limites, para que se saiba então quais os espaços em que *não pode mais haver* qualquer conceito. Segundo o entendimento de Schopenhauer, a função da filosofia é a de proteger-se de si mesma do impulso de ser seduzida por suas próprias concepções intelectuais. Através do estabelecimento destes limites não se permite que o indizível se transforme em algo completamente inexprimível.

- [357](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 42. (NA).
- [358](#) Idem, ibidem, p. 27. (NA).
- [359](#) Idem, ibidem, p. 32. (NA).
- [360](#) J. F. v. Eichendorff, *Werke* [Obras Completas], p. 9. (NA).
- [361](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte*, p. 24. (NA).
- [362](#) Idem, ibidem. (NA).
- [363](#) Idem, ibidem, p. 42. (NA).
- [364](#) Idem, ibidem. (NA).
- [365](#) Idem, ibidem, p. 54. (NA).
- [366](#) Idem, ibidem, p. 1. (NA).
- [367](#) M. Foucault, em tradução alemã, *Sexualität und Wahrheit* [A sexualidade e a realidade], p. 89. (NA).
- [368](#) T. Mann, *Doktor Faustus*, p. 197. (NA).
- [369](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte*, p. 68. (NA).

DÉCIMO CAPÍTULO

Arthur Assiste às Aulas de Fichte. Berlim Durante a Guerra da Libertação.

A Onipotência da Política Todo-Poderosa.

A Filosofia das Armas. A Fuga de Arthur.

Schopenhauer, que se mudara para Berlim principalmente para assistir às aulas de Fichte, esperava escutar deste inspirações semelhantes às suas. Durante sua estadia em Göttingen, ele ouvira dizer que, para Fichte, a filosofia não deveria começar com a “consciência dos objetos” (*Gegenstandsbewußtsein*), mas sim pela “reflexão absoluta” (*absoluten Besonnenheit*), em que o Eu é experimentado à margem de todas as relações (*Bezügen*) espaçotemporais e ver a si mesmo de forma oposta como o causador da produção (*Hervorbringung*) de todas essas relações.

Contudo, depois de algumas semanas, ele percebeu em Fichte essa mesma autossedução (*Selbstverführung*) da filosofia conceitual contra a qual havia decidido armar-se. Fichte, segundo lhe pareceu, queria construir e encontrar por meio de conceitos aquilo que só pode eventualmente ser “traduzido” por conceitos: a “melhor consciência”.

Foi no outono de 1811 que Schopenhauer teve ocasião de assistir à primeira aula de Fichte, durante seu curso denominado “*Thatsachen des Bewußtseins*” (Atos da Consciência).

Enquanto Fichte se limitava a falar que a filosofia “procede do assombro” (*aus dem Staunen komme*), encontrou a aprovação de Schopenhauer; igualmente quando mencionou o “relâmpago da evidência” (*Blitz der Evidenz*) pelo qual começa esse estranhamento. Mas no momento em que Fichte passou a desenvolver essa “evidência” tão sedutora para Schopenhauer, ao longo da espiral da autorreflexão empírica, Arthur começou a zangar-se. Ele duvidava que mediante a reflexão da reflexão ou que através da percepção da percepção fosse possível alcançar uma nova qualidade — justamente o que Fichte afirmava buscar. Para Schopenhauer, isso não passava de

desdobramentos estéreis (*fruchtlose Verdopplungen*). Qualquer instância reflexiva ou perceptiva continuará sendo uma instância reflexiva ou perceptiva, não importa que procure contemplar a si mesma. Segundo o modo de pensar de Schopenhauer, esse não é o caminho para sair da imanência mas tão só um beco sem saída (*ein totes Rennen*). Contudo, foi nessa direção que ele viu Fichte empreender seus voos. Já na quinta aula do curso, em que o professor afirmou que o Ser desaparece com a consciência iluminada pela autorreflexão, Schopenhauer, envolto em uma mistura de aborrecimento e insegurança, anotou à margem de seus apontamentos: “Tenho de confessar que tudo o que vem sendo dito aqui me parece muito obscuro, embora seja possível que eu é que esteja entendendo tudo errado³⁷⁰.”

Ele falta às aulas seguintes por ter adoecido. Assim que se recupera, volta às aulas e se sente forçado a assistir enquanto Fichte desenvolve uma explicação cujo resultado é que “o saber seria uma esquematização da percepção” (*Wissen ein Schematisieren der Wahrnehmung sei*). Schopenhauer observa novamente à margem de seu caderno de apontamentos: “Não faço ideia do que significa isso³⁷¹.” Embora ele não adoeça novamente, fica cheio de raiva: “Durante aquela aula [...] ele disse coisas que me deixaram com vontade de lhe apontar uma pistola ao peito e lhe dizer: ‘Agora terás de morrer sem que eu sinta a menor piedade; mas primeiro me diga, pelo amor de tua pobre alma, se no meio de todas essas baboseiras (*Gallimathias*)³⁷² pensaste alguma coisa clara ou se estavas simplesmente nos fazendo de bobos?³⁷³” Totalmente inconsciente do efeito que lhe está causando, Fichte prosseguiu com suas explicações que lhe pareciam totalmente arrevesadas. Quando Fichte declarou: “O laço absoluto entre a visão e o visto é o fundamento,” a única coisa em que o estudante conseguiu pensar foram os versos de Gottfried August Bürger: “Apaga minha luz, apaga-a para sempre! / Avança, avança, até a noite e o horror!”³⁷⁴

Schopenhauer não se sentia mais amedrontado pelo delírio dos conceitos e seu tédio deu lugar à zombaria. Para ele já ficou bem claro que os conceitos só podem vacilar quando se lhes atribui uma tarefa errada, por exemplo, a de conduzir à “melhor consciência”, que na terminologia de Fichte era denominada “reflexão absoluta” (*absoluten Besonnenheit*). Enquanto Fichte, em suas lições posteriores fazia o máximo esforço para, com uma paciência

infinita, circunavegar o “Eu”, Schopenhauer observava, com brevidade tão lacônica como autossuficiente: “Só existe um Contemplador (*Anschauende*), o “Eu”; portanto, este não pode jamais transformar-se em Contemplado (*Angeschaute*)³⁷⁵.”

As observações à margem do caderno de anotações de aula sobre o seguinte ciclo de lições de Fichte, a *Wissenschaftslehre* (Doutrina da Ciência), que ele frequentou no verão de 1812, foram ainda mais depreciativas: “Totalmente sem sentido” (*Rasende Unsinn*) ou “Charlatanice enlouquecida” (*wahnsinniges Geschwätz*)³⁷⁶. No momento em que ele encabeçou as anotações do curso com o subtítulo retirado de Shakespeare: “É uma loucura completa, mas tem método”, já estava troçando do protocolo completo do curso. Quando Fichte declarou: “O Eu é o Eu porque ele assenta a si mesmo”, ele desenhou uma cadeira na margem. Quando Fichte afirmou: “Nada ilumina o Eu, porque ele mesmo já é luminoso e a absoluta luminosidade”, Schopenhauer comentou: “Uma vez que ele hoje ligou somente a luz pura, sem qualquer vela ou lampião à nossa volta, ninguém mais pode tomar notas sobre o que ele está dizendo³⁷⁷.” As afirmações apresentadas durante as aulas seguintes — enquanto Fichte falava a respeito da forma pura da visibilidade (*Sichtbarkeit*) — permaneciam obscuras apesar disso. Schopenhauer comenta: “Já que ele esqueceu novamente de acender as velas e as formas puras continuaram invisíveis, novamente fui forçado a suspender as anotações³⁷⁸.” Arthur não parece estar de acordo com o antigo provérbio irlandês: “Se contemplarmos longamente a escuridão, algo sempre aparece...” — e deste modo se despede para sempre da filosofia de Fichte por meio da seguinte sentença oracular: “A doutrina da ciência ainda vai permanecer por longo tempo na obscuridade.”

Entretanto, a filosofia de Fichte era sempre clara no que se referia à moralidade prática e, em particular, com relação a seu posicionamento político. Era precisamente este o momento em que se aproximava a grande hora de sua fama. No final de 1812 começam a aparecer os sinais do entusiasmo patriótico que originaria a guerra de libertação do domínio napoleônico. A Prússia, que se tornara praticamente uma vassala do imperador francês desde suas estrondosas derrotas em Iena e Auerstädt, no ano de 1806, tivera de se equilibrar entre a aquiescência aos desejos de Napoleão (ao ponto de contribuir com tropas para seu exército) e uma

política que se esforçava por impedir o crescimento excessivo do patriotismo prussiano, porém sem lhe causar humilhações necessárias nem podá-lo em demasia. Do mesmo modo os progressos alcançados na reforma democrática do estado prussiano, particularmente por iniciativa dos ministros Stein e Hardenberg, tratavam de manter um difícil equilíbrio: os cidadãos deveriam ter permissão para participar mais diretamente da administração e nos processos da soberania política, mas sempre conservados dentro de certos limites; o governo era forçado a evitar — consoante os interesses das classes políticas dominantes, mas também para não provocar as reações do imperador francês — um movimento demasiado democrático que, pelo desenvolvimento natural das coisas, se tornaria inexoravelmente de cunho patriótico alemão e, no sentido oposto, era necessário coibir um patriotismo que se entregasse a “atrevimentos” (*Frechheiten*) democráticos excessivos. Seus *Reden an die Deutsche Nation* (Discursos à nação alemã), redigidos no inverno de 1807 para 1808, receberam efetivamente permissão para serem lidos em público, mas a censura prussiana negou permissão para a publicação das duas primeiras conferências. A nova Universidade de Berlim fora, sem a menor dúvida, fundada por uma intenção patriótica do rei prussiano, mas foi preciso evitar que fosse demasiadamente arrastada pelo espírito nacionalista. Tudo o que Schleiermacher colocara nos estatutos que indicasse um espírito demasiado “alemão” teve de ser retirado, por exemplo, sua declaração de que a universidade deveria converter-se em um “semeadouro (*Pflanzstätte*) da juventude alemã”. São igualmente bem conhecidas as dificuldades por que passou o jornal *Berliner Abendblätter* [Folha da tarde berlinesa], cujas tendências patrióticas eram alimentadas por seu editor, Heinrich von Kleist, em seus confrontos com as autoridades do governo prussiano.

Além disso, o governo dedicava uma atenção especial ao teatro. Iffland, na época o diretor do Teatro Nacional, foi obrigado a incluir em seus programas peças musicais francesas; algumas vezes, para enganar a censura, ele incluía a representação de obras teatrais alemãs em língua francesa. Desse modo, ele passava muitas noites ditando suas traduções a uma equipe de copistas, que deviam entregar as “partes” em francês aos atores, que as transcreviam laboriosamente a bico de pena e na melhor caligrafia. O público, formado por frequentadores alemães, tinha algumas ocasiões de demonstrar seu espírito patriótico, mesmo nessas circunstâncias. Por exemplo, durante a representação de *Jungfrau von Orleans* [A Donzela de Orléans]. Durante a

cena da coroação, esperava-se que o público reforçasse o coro durante a proclamação: “Viva o Rei Carlos o Bom!”, mas a multidão se abstinha de pronunciar as três últimas palavras e somente se escutava uma aclamação estrondosa: “Viva o Rei!...”

Efetivamente, naquela época o teatro era um dos poucos lugares públicos em que a coletividade alemã podia demonstrar posicionamentos e atitudes comuns. A regra geral era a dispersão, o isolamento, a concentração no interior do próprio círculo de amizades em quem se podia confiar. Varnhagen von Ense relata: “Para qualquer ponto que se olhasse, via-se destruição e dissonância; em todas as direções somente se divisava um futuro incerto; as forças políticas se opunham obstinada e inutilmente ao crescimento das forças sociais e intelectuais, por mais que as reprimissem; era como se as autoridades não pudessem perceber que o solo burguês que as sustentava estava sendo agitado como por um terremoto; [...] cada um dos políticos buscava somente os lucros ocasionais e instantâneos que encontravam pela frente³⁷⁹.” Qualquer um que nestas circunstâncias incertas buscasse um solo firme onde pudesse apoiar os pés, sentia-se “poderosamente inclinado para a vida espiritual; todos se reuniam e sentiam prazer em discutir ideias e sentimentos que se demonstravam opostos à realidade por que estavam atravessando³⁸⁰.”

Durante algum tempo mais o povo se conformou com a satisfação da “vida espiritual”, ainda mais que a vida material, depois da grande escassez de 1807/1808, também vinha progredindo e assim o país gozou de uma certa tranquilidade — até 1812. Foi nesse ano que Napoleão começou a preparar-se para o maior de todos os seus empreendimentos bélicos e também o mais difícil — a invasão da Rússia. Começava assim o dramático final da era napoleônica. Napoleão, que pretendia derrotar a Inglaterra através do bloqueio continental, decidira-se a marchar contra a Rússia porque esta havia abandonado a aliança que lhe fora imposta contra os britânicos. Para esse fim, Napoleão reuniu o maior exército que jamais fora visto na Europa até então: o “Grande Exército”, para o qual todos os “aliados” (*Verbündeten*) deveriam contribuir com seus próprios contingentes, portanto a Prússia foi “solicitada” a participar da invasão com uma parte de suas tropas. Contudo, uma vez que teriam de marchar junto com o exército napoleônico, que há uma década vinha obtendo uma vitória após a outra, o povo de Berlim não se

demonstrava particularmente inquieto com a perspectiva de uma nova guerra. “Em matéria política, tudo está tranquilo por aqui, enquanto ao redor, segundo ouço dizer, só se fala de guerra e de presságios de guerra. Por aqui todos parecem convencidos de que, sendo a Prússia agora aliada da França, nada nos ameaça³⁸¹,” escreveu em 22 de fevereiro de 1812 o teólogo berlinês Wilhelm Martin Leberecht DeWette a seu amigo Jakob Friedrich Fries, justamente na época em que foi ratificada a aliança prussiana com a França para a invasão da Rússia. Os nacionalistas abrigavam inclusive esperanças bastante favoráveis com relação a esse sucesso: que o território pátrio fosse ampliado e que a glória nacional prussiana fosse restaurada. O Prof. Uhden, um dos catedráticos da Universidade de Berlim, escreveu em uma carta datada de 3 de abril de 1812: “Nossas instituições vem experimentando um crescimento prodigioso nos últimos tempos; e as presentes condições políticas nos trarão ainda maiores benefícios³⁸².”

Na primavera de 1812, Napoleão trouxe os quinhentos mil homens que havia reunido para sua campanha. Berlim vivenciou o maior desfile de tropas de toda a sua história. A Europa em armas inundou a cidade com seu garbo e brilhantismo. Mas o espetáculo teve o seu preço: Berlim foi obrigada a alimentar toda esta fúria guerreira e agora o povo gemia sob a pesada carga de aquartelar e aprovisionar toda essa gente; foram cobrados altos impostos adicionais para atender às necessidades imensas dessas tropas.

A expedição invasora iniciou sua marcha para o leste enquanto uma calma suspeita começava a se espalhar entre a população. A imaginação trabalhava a mil. Logo corriam boatos de que Moscou estava em chamas e que um inverno terrível irrompera logo no final do verão, sem a intermediação de um outono. As notícias eram desalentadoras. Muitos se esforçavam para tranquilizar suas próprias preocupações. O historiador Barthold Georg Niebuhr se concentrou em seus “estudos inocentes” para a composição de sua *Römischen Geschichte* (História de Roma) a fim de escapar, segundo suas próprias palavras, do “fedor de cadáveres” (*Totengeruch*)³⁸³ que sente estar se aproximando.

Enquanto isso, as tropas ainda estavam avançando sem tropeçar com qualquer resistência digna desse nome. Mas esta campanha fantasmagórica terminou no final desse ano com uma catastrófica derrota causada pelo inverno: a enorme extensão do território através do qual os contingentes tinham de marchar a pé, o “General Inverno”, a fome que devastava as tropas,

a desmoralizadora política de terra queimada adotada pelo exército russo, os extenuantes ataques dos guerrilheiros contra a retaguarda do exército e tropas desgarradas por um motivo ou outro da frente principal de avanço, tudo foi contribuindo para o desgaste e finalmente a dissolução do “*Grand Armée*”, que reduzido a uns poucos milhares de homens, começou a retornar para o oeste ainda em dezembro de 1812.

Depois dos meses de calma tensa, as notícias do desastre pavoroso se propagavam como um incêndio florestal irreprimível. Falava-se de milhares de aleijados que ficaram sem braços ou sem pernas, de soldados famintos que se trucidavam mutuamente disputando os restos semiapodrecidos de cavalos mortos. A 20 de janeiro, chegaram a Berlim os primeiros fugitivos. Os hospitais e asilos ficaram superlotados de feridos e doentes e logo surgiu o perigo de epidemias. Karl Wilhelm Ferdinand Solger, catedrático do Instituto de Belas Artes de Berlim, escreveu então a seu amigo Friedrich von Raumer: “Esta é uma época realmente espantosa e talvez seja mesmo o prenúncio do apocalipse, o que talvez seja a solução. [...] Não tenho mais tranquilidade alguma, passo dia e noite a pensar nestes grandes acontecimentos que assolam o mundo³⁸⁴.”

Com relação a Arthur Schopenhauer, contudo — é óbvio que não se sentia forçado a pensar nem de dia e nem de noite “nestes grandes acontecimentos que assolam o mundo” — bem ao contrário, ele escreveu em um de seus cadernos: “Os seres humanos têm de aprender a sobrepor-se à vida, têm de entender que todos os sucessos e acontecimentos, todas as alegrias e tristezas não podem afetar seu Eu melhor e mais íntimo e que, portanto, todos os movimentos exteriores não passam dos lances de um jogo³⁸⁵.”

Enquanto o Grande Exército marchava através de Berlim na primavera de 1812, Schopenhauer se enterrava no estudo da *Wissenschaftslehre* (Doutrina da Ciência) de Fichte. Quando recebeu a notícia do incêndio que destruiu Moscou, isto não o perturbou de sua tranquila contemplação dos quadros da pinacoteca de Dresden; quando os restos destroçados do exército retornaram a Berlim, ele foi visitar um louco que conhecia e que se achava internado no Hospital da *Charité* (Caridade), escrevendo uma dedicatória na Bíblia que aquele lhe estendeu. Enquanto a mortífera história do mundo contemporâneo arrojava seus despojos concretos contra Berlim, Arthur Schopenhauer refletia sobre a morte cotidiana: “A cada vez que respiramos,

estamos rechaçando a morte, mas nem por isso ela deixa de retornar; de tal modo que temos de lutar com ela a cada segundo; em extensões temporais mais amplas, lutamos com a morte a cada refeição que nos renova, em cada momento de sono que nos descansa, a cada vez que nos aquecemos contra a frialdade e assim por diante. Contudo, desde o dia de nosso nascimento fomos votados a ela sem remissão e nossa vida inteira não é senão um adiamento (*Aufschub*) da morte³⁸⁶.”

Na verdade, até os aspectos mais comuns da vida diária lhe pareciam inquietantes: ele se recusava a pensar em termos de história. Contudo, aqueles que o faziam, oscilavam entre o horror e a esperança. O mencionado Prof. Solger escreveu em outra carta: “Os sobreviventes do Grande Exército chegaram aqui no estado mais miserável que se possa imaginar. Sem dúvida, é um assombroso tribunal divino que executou sobre eles o castigo da justiça de Deus. [...] Dificilmente um exemplo semelhante de tamanha desgraça foi conhecido pela história. Contudo, o destino da Europa irá depender agora da maneira como se saiba utilizar este momento³⁸⁷.”

Com as devidas precauções — porque a censura continuava a abrir as cartas — Solger formulava a esperança então por muitos compartilhada: o povo desejava que a Prússia mudasse sua aliança; com o apoio da Rússia e com a ajuda ativa da população, o jugo francês deveria ser sacudido e até mesmo — possivelmente — se poderia promover um renascimento do estado nacional alemão, talvez mesmo obter grandes reformas democráticas através dos múltiplos países independentes que então compunham a Alemanha. O primeiro passo efetivamente dado nessa direção foi a Convenção de Tauroggen, realizada a 31 de dezembro de 1812, assinada por iniciativa do General Yorck com os representantes russos, neutralizando assim a participação dos contingentes prussianos nos exércitos napoleônicos.

Contudo, o rei desaprovou esse passo. As opiniões da corte vacilavam. O sentimento popular antinapoleônico poderia ser útil — ele podia ser empregado em favor dos interesses nacionais, mas por outro lado, não deixava de ser perigoso, pois tais sentimentos poderiam ultrapassar os objetivos prussianos. A opinião dominante na corte é que o país se deveria alinhar com a nação que dispusesse dos batalhões mais poderosos, embora se discutisse acirradamente sobre se estes eram os franceses ou os russos. Deste modo, foi publicada no final de janeiro de 1813, uma curiosa convocação às

“classes aptas” para que se apresentassem ao serviço militar voluntário, sem que fosse declarado contra quem as forças nacionais se oporiam. Durante o mês de janeiro ocorreram em Berlim distúrbios, motins populares e finalmente uma revolta aberta. As janelas do quartel da guarnição francesa foram apedrejadas, mas alguns populares também lançaram pedras contra os soldados da guarda prussiana. Corriam boatos de que estava sendo preparado um assalto generalizado para a tomada do palácio de Potsdam. Houve movimentação ostensiva de tropas pelas ruas, tanto francesas como prussianas.

Foi nesses dias que irrompeu também na Prússia a grande paixão da época: a Política. As mudanças no caráter dos sentimentos políticos que se vinham produzindo por todo o continente desde a Revolução Francesa tornaram-se agora também perceptíveis intensamente através de Berlim.

A política se tornou expansiva e inflamava paixões, ânimos, esperanças e desejos que anteriormente não tinham sequer a possibilidade de buscar espaços dentro da vida pública. Dentro do sistema absolutista, a política era monopólio estatal monárquico. Todavia, o poder *absoluto* não era *totalitário*, porque o alcance das atividades políticas era limitado: externamente eram restringidas pelas autoafirmações dinásticas e pela política da força, internamente restritas pela garantia de paz e livre exploração dos recursos naturais. A cúpula monárquica era absoluta, porque possuía um poder político indiviso e ilimitado. Ao mesmo tempo, a sociedade estava livre da política em dois sentidos: internamente, ela não buscava, em geral, formas de expressão política; externamente ela não era um objeto de politização por parte do estado.

A Revolução Francesa representou uma crise na “velha” política: a sociedade havia quebrado, por meio dela, o monopólio absolutista e retomado a política em suas próprias mãos. Deste modo, transformou-se o âmbito da política. A política tornava-se agora objeto do homem *total* e das totalidades das *massas*. Os conceitos políticos restritos do absolutismo tardio pertenciam agora ao passado; a partir de agora, a política seria impelida por entusiasmos e ambições que anteriormente só tinham lugar no âmbito social e no espaço interior anímico individual: liberdade, igualdade, fraternidade, felicidade — tudo isso tinha de ser realizado aqui e agora por meio da ação política, porque a política passara a ser o poder capaz de transformar a vida. A política se transformara em um empreendimento no qual era possível investir tudo

aquilo que antes era guardado nos cofres do coração.

É preciso fazer um esforço para imaginar o poder da ruptura representada pela explosão ligada à abertura política sobre a vida social no final do século dezoito. As questões sobre o sentido da vida, anteriormente de domínio exclusivo da religião, dirigiam-se agora para a política; o impulso secularizante que agora dominava a sociedade transformava as assim chamadas “questões finais” em questões sociopolíticas: Robespierre promoveu o culto da razão política e na Prússia ansiosa pela guerra de libertação circulavam os “missais patrióticos”; até mesmo Heinrich von Kleist escreveu um destes livros de orações seculares. Naturalmente, Arthur Schopenhauer nunca perdeu tempo com este tipo de leitura.

Contudo, a dinâmica social que fora introduzida pela Revolução Francesa era irreversível. Inicialmente, as diversas coalizões dos poderes tradicionais haviam lutado contra a França revolucionária, empregando os velhos métodos bélicos (as assim-chamadas “guerras de gabinete”) e uma após outra havia sucumbido perante as tropas movidas pelos novos lemas franceses. Agora irrompeu o que há muito tempo vinha sido preparado dentro do ambiente cultural, pelo menos desde o tempo do movimento *Sturm und Drang*, ou seja, uma consciência política nacional dentro da colcha de retalhos alemã. Nação, pátria e liberdade — tornaram-se valores pelos quais os homens estavam dispostos a morrer. É mesmo possível medir o avanço da marcha da politização através das comunicações pessoais sobre a derrota sofrida pelo rei prussiano em 1806 e a convocação às armas promulgada pelo governo real em março de 1813.

Em 1806, a voz geral era: “O rei perdeu uma batalha. Agora o primeiro dever dos cidadãos é manter a calma.” Bem ao contrário, o apelo às armas de 1813 contém uma ampla justificação da política anterior e exige uma disposição incondicional em favor dos interesses nacionais. “Por maiores que forem os sacrifícios exigidos aos indivíduos, não terão a mesma importância dos bens sagrados pelos quais teremos de nos entregar e lutar, se não quisermos deixar de ser prussianos e alemães.”

Esta é a voz na nova política. Foi Fichte quem melhor a soube traduzir para a linguagem filosófica.

“O Eu é o Eu porque ele assenta a si mesmo...”, de que troçara Schopenhauer, traduzido na linguagem da nova política representava: “As questões da vida que se superpõem ao Eu devem ser justificadas pela

liberdade substancial do Eu.” O Não-Eu do estado é uma limitação do Eu, que foi criada e autoimposta pelo próprio Eu e que, justamente por esta razão, pode ser revogada e retomada pelo Eu. Este princípio, invocado contra a opressão de Napoleão, que agora se decidira retirar da história do mundo, graças ao denodo dos valentes patriotas, valia também para o estado em geral, inclusive para o estado prussiano. A atividade foi estimulada e a autoafirmação da liberdade — se bem que dentro de limites estabelecidos — foi considerada boa para o estado; mas se agir de forma paralisante com relação aos interesses nacionais, deve ser revogada pelo Eu, ou mais exatamente, pelo Eu-sujeito socializado. “A sociedade, a verdadeira proprietária das forças materiais,” anunciou Fichte nos dias turbulentos de março de 1813, “deve concentrar-se em si mesma e assim avançar para a ação revolucionária da libertação.” Ele pretendeu tornar-se igualmente o orador oficial encarregado de estimular as tropas anteriormente à campanha, mas o estado-maior do quartel-general prussiano o acolheu com sorrisos amigáveis e declinou seu oferecimento. De fato, o fracassado orador de campanha já se havia armado de antemão contra possíveis decepções. Ele disse ao Ministro de Estado Nicolovius que “Se meu propósito for aceito, os ganhos são incalculáveis; se for recusado, pelo menos foi claramente apresentado. [...] O retorno ao ponto em que me encontro agora, o mundo dos conceitos puros, sempre estará aberto para mim³⁸⁸.” Mas não por muito tempo. Em 29 de janeiro de 1814, o digno homem morreu de tifo, durante uma epidemia que os feridos da guerra de libertação haviam trazido consigo para a cidade.

Como era devido, a guerra de libertação contra a opressão napoleônica foi iniciada com a celebração de um ofício religioso, em 28 de março de 1813. Schleiermacher, contra cujo patriotismo à censura prussiana se manifestara tantas vezes, foi agora autorizado a expressar-se à vontade. Ele foi convidado a subir ao púlpito da catedral, a congregação de uniforme o escutou atentamente, preparada para a partida, os fuzis apoiados contra as paredes externas da catedral, os cavalos pastando na grama que crescia por trás da sacristia, enquanto ele discursava. “Com entusiasmo piedoso, que bem se percebia brotar desde o coração, suas palavras penetravam em todos os corações e o rio abundante e claro de seu discurso arrastou a todos consigo³⁸⁹,” conforme relatou uma testemunha presente ao ofício. Schopenhauer se manteve alheio a tudo isso. No que se referia a

Schleiermacher, havia deixado de confiar nele no momento em que soubera que o digno erudito falava com tanta segurança a respeito dos escolásticos medievais, sem que realmente houvesse lido qualquer deles no texto original.

A universidade ficou praticamente deserta. Quase dois terços dos estudantes tinham sido mobilizados. Os professores doavam dinheiro para o esforço de guerra e adquiriam armas para o caso de serem necessárias. Niebuhr começou a exercitar-se por conta própria nos jardins da universidade e logo um grupo de colegas o acompanhavam. Ele se alegra com o aparecimento de calos nas palmas das mãos: “Enquanto eu conservava a pele macia dos eruditos,” gabou-se em uma carta, “a arma me cortava dolorosamente as palmas³⁹⁰.” O catedrático de Belas Artes anteriormente citado, o Prof. Solger, andava incessantemente de um lugar para outro e perguntava a quantos quisessem lhe dar ouvidos se ele deveria casar-se antes ou depois da batalha. Os professores que não se dispõem à ordem unida ou aos exercícios de tiro nos pátios da universidade e que não foram por sua vez convocados a marchar para o campo de luta, substituem a atividade bélica por palestras edificantes aos alunos que sobraram. August Boeckh escreveu em uma carta: “Quanto a leituras, [...] agora só posso perscrutar as páginas das tragédias gregas e de Shakespeare. [...] Goethe e Schiller não são apropriados para serem lidos agora, seus pensamentos são demasiado fracos para nossa época³⁹¹.”

No final de abril, Berlim é percorrida pelo temor de um ataque direto das tropas napoleônicas. Em 21 de abril começa a organização das tropas de reserva para a defesa da cidade. Os que, por um motivo ou outro, não estão aptos para as armas, são enviados a cavar trincheiras ao redor da área suburbana. É possível ver ali os professores de faculdades inteiras. Mas os cientistas das gerações mais novas se encontram quase em sua totalidade nas forças armadas. Solger, que finalmente se decidira a casar, começou provisoriamente a organizar um fundo de ajuda para as viúvas de guerra e acabou por enviar sua jovem esposa para a Silésia, onde acreditava que ela estaria melhor protegida, mas infelizmente, na direção errada, porque é justamente ali que se acantonaram as tropas inimigas. O nervosismo cresceu cada vez mais. Bettina von Arnim, que permaneceu até o final em Berlim, fez uma descrição pitoresca da coorte dos mestres acadêmicos em uma das cartas que escreveu nessa época: “Ao tempo em que eram formadas as milícias de cidadãos e as tropas de reservistas iam sendo treinadas para a defesa de

Berlim, a vida corria muito estranha. Todos os dias se reuniam nas ruas homens maduros e meninos (de quinze anos) de todas as camadas sociais e que juravam lutar até a morte pelo rei e pela pátria. [...] Também era muito estranho ver nossos amigos e conhecidos, apetrechados com todo tipo de armas e nos mais variados uniformes, correndo pelas ruas, muitos dos quais dificilmente se podia imaginar que tivessem condições de se transformarem em soldados. Imagine, por exemplo, o nosso amigo Savigny, que ao terceiro toque dos carrilhões se lançava a correr como louco pelas ruas, carregando um espeto comprido (que era uma arma muito comum entre os reservistas) ou o filósofo Fichte, munido de um escudo de ferro e uma adaga longa ou mesmo o filólogo Wolf, com seu enorme nariz, enrolado em um largo cinto tirolês em que enfiara pistolas, facas de todo o tipo e até uma machadinha. [...] O Professor Pistor [...] andava com uma couraça de pele de cervo. [...] Na companhia comandada pelo Arnim, havia sempre um bando de mulheres jovens, as quais achavam que o aparato militar lhes assentava bem, tanto de frente como de costas³⁹².”

No princípio de maio, a situação se tornou ainda mais ameaçadora. Os boatos afirmavam que Napoleão se achava bem perto. Berlim, totalmente desguarnecida por tropas regulares, temia a vingança francesa contra a rebelião. Arthur Schopenhauer não suportou mais o clima reinante na cidade. Fugiu para Weimar. Antes disso, pagou seu tributo ao espírito da época: contribuiu com uma soma considerável para financiar o equipamento completo de um soldado (cavalo, arreios, uniforme etc.). Não tinha a menor intenção de combater. O patriotismo alemão lhe parecia estranho; não sentia e não queria mesmo investir a menor paixão pelos procedimentos mundanos da política; esse aspecto da secularização não chegara a afetá-lo. Para sua “melhor consciência”, os espetáculos bélicos não passam de “trovões e fumaça”, como elementos de um jogo extraordinariamente idiota. Poucos meses depois, em uma carta dirigida ao decano da Faculdade de Filosofia de Iena, em que pretendia completar o seu doutorado, escreveu retrospectivamente sobre esses dias: “No começo deste verão, quando os clamores da guerra afugentaram as musas de Berlim, onde eu estudava filosofia, [...] também as acompanhei em seu cortejo, pois só a elas eu havia jurado fidelidade (nem tanto porque, devido a um encadeamento de circunstâncias, eu me sentisse um estranho em toda parte e em parte alguma

me julgasse obrigado a cumprir deveres de cidadania, mas muito mais porque estava plenamente convencido de não ter nascido para servir a humanidade com meus punhos e sim com a minha cabeça e por sentir igualmente que minha pátria era bem maior do que a Alemanha³⁹³.” De fato, Schopenhauer abandonou Berlim com a intenção de escrever sua tese de doutorado com plena tranquilidade. Porém isto significava para ele muito mais do que simplesmente a obtenção da honraria de um grau acadêmico: ele já tinha em mente o esboço conceptual de uma grande obra — ele sabia que esta seria a obra de sua vida.

Um sentimento ardente, uma inspiração irrefreável, uma força criadora sem igual se haviam apoderado dele justamente no meio das turbulências da guerra e das paixões políticas extremadas.

Durante uma hora de euforia, no princípio de 1813, escreveu em seu diário: “Sob minhas mãos e muito mais dentro de meu espírito, está crescendo uma obra, uma filosofia que deverá transformar a ética e a metafísica em uma *única* disciplina, porque até o presente as pessoas as separaram tão falsamente como o ser humano é erroneamente dividido em corpo e alma. A obra cresce e se vai concretizando aos poucos, tão lentamente como uma criança dentro do ventre de sua mãe: eu não sei o que aconteceu anteriormente e não faço ideia do que vá ocorrer depois, do mesmo modo que ocorre com a criança no interior desse ventre; eu, que estou sentado aqui agora, o mesmo homem que conhecem meus amigos, não compreendo as etapas da criação dessa obra, do mesmo modo que a mãe não conhece as fases do desenvolvimento da criança dentro de seu corpo. Só o posso contemplar e dizer como a mãe: “Fui abençoado por esse fruto”. Ai, acaso, senhor do mundo dos sentidos! Deixai-me viver e gozar de tranquilidade ainda por uns poucos anos! Porque eu amo minha obra do mesmo modo que a mãe ama seu neném; só depois que esta tiver nascido e amadurecido, venha apresentar-me seus direitos e cobrar-me os juros pelo tempo que dediquei a este impulso³⁹⁴!...”

Arthur Schopenhauer, que desse modo se sentia “abençoado por esse fruto”, despediu-se assim dos grandes espetáculos e dos tumultos das tendências dominantes em sua época, para descobrir um lugar pacífico em que pudesse dar à luz sua obra com toda a serenidade.

- [370](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, publicados a partir de 1966, reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). Volume II, *Kritische Auseinandersetzungen* [Discussões Críticas], 1809-1818. p. 37. (NA).
- [371](#) Idem, ibidem, p. 41. (NA).
- [372](#) Literalmente, “Matias do Galo”, personagem satírico do folclore alemão. As duas palavras juntas significam qualquer discurso confuso ou arrevesado. (NT).
- [373](#) Arthur Schopenhauer, *Kritische Auseinandersetzungen*, p. 41. (NA).
- [374](#) Idem, ibidem, p. 44. (NA).
- [375](#) Idem, ibidem, p. 68. (NA).
- [376](#) Idem, ibidem, p. 123. (NA).
- [377](#) Idem, ibidem, p. 193. (NA).
- [378](#) Idem, ibidem, p. 195. (NA).
- [379](#) Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten* [Reminiscências], Tomo I, p. 244. (NA).
- [380](#) Idem, ibidem. (NA).
- [381](#) Citado por M. Lenz, *Geschichte der Königlischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin* [História da Universidade Real Frederico Guilherme de Berlim], Tomo I, p. 469. (NA).
- [382](#) Idem, ibidem. (NA).
- [383](#) Idem, ibidem, p. 471. (NA).
- [384](#) Idem, ibidem, p. 482. (NA).
- [385](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 32. (NA).
- [386](#) Idem, ibidem, p. 75. (NA).
- [387](#) M. Lenz, *Geschichte der Königlischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin*, Tomo I, p. 482. (NA).
- [388](#) M. Lenz, *Geschichte...* ³/₄ Tomo I, p. 499. (NA).
- [389](#) Idem, ibidem, p. 495. (NA).
- [390](#) Idem, ibidem. (NA).
- [391](#) Idem, ibidem, p. 496. (NA).
- [392](#) Idem, ibidem, p. 505. (NA).
- [393](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], p. 643. (NA).
- [394](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], p. 55. (NA).

Segundo Livro

Segundo Livro

Segundo Livro

Segundo Livro

Segundo Livro

Segundo Livro

Segundo Livro

Segundo Livro

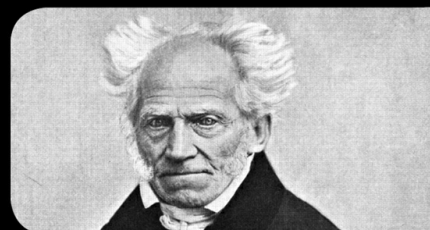
Segundo Livro

Segundo Livro

Segundo Livro

Segundo Livro

Segundo Livro



DÉCIMO PRIMEIRO CAPÍTULO

O Pensador sem Tribuna. Arthur em Rudolstadt. O Primeiro Asilo da Filosofia.

*A Tese de Doutorado: SOBRE A RAIZ QUÁDRUPLA DO
PRINCÍPIO DA RAZÃO SUFICIENTE. Da Razão e dos Bens.
Os Limites do Raciocínio. Arthur Permanece Acobertado.*

Arthur partiu então para Weimar, a caminho de Rudolstadt e se alojou temporariamente na hospedaria de uma aldeia, em que redigiu a primeira versão do manuscrito de sua tese de doutorado, que intitulou, um tanto agressivamente: “*Sobre a raiz quádrupla do Princípio da Razão Suficiente*”, dando início a uma época de sua vida que durou menos de cinco anos, mas durante a qual emergiu o conjunto de sua filosofia, “do mesmo modo que se dissipa a cerração da manhã para nos exhibir uma formosa paisagem”. Durante estes cinco anos, todas as suas doutrinas essenciais adquiriram uma formulação definitiva; deu então por encerrada esta fase de sua existência, com plena consciência de ter completado a verdadeira tarefa de sua vida. Logo a seguir, decidiu-se a se apresentar perante o público, comprovando, para seu grande espanto, que não existia qualquer público disposto a escutá-lo. Sem ter subido à ribalta, viu-se forçado a sair do palco. Não encontrou a menor oportunidade de se tornar um “pensador com tribuna”. Ao perceber que ninguém lhe prestava a mínima atenção, ele mesmo se recusou a provocar efeitos teatrais a fim de ser escutado. Não via qualquer motivo para esforçar-se continuamente a montar um espetáculo de si mesmo e muito menos a agir do mesmo modo que forcaram seu predecessor (Fichte) a ocultar-se sob o anonimato para depois revelar-se teatralmente; também não julgava necessário bater continuamente às portas fechadas a fim de lançar-se através delas estrepitosamente, tão logo a menor fenda se abrisse; definitivamente, não tinha a menor intenção de se expor ao perigo de confundir uma imagem fulgurante de si mesmo com a verdade que de fato representava. Por mais que suas palavras permanecessem sem serem escutadas, não pretendia confundir-se tolamente com um amontoado de

palavras elogiosas, enquanto se deixava destruir a si mesmo. Em resumo, não haveria de sucumbir ao destino que mais tarde dominou Nietzsche, o mais famoso de seus discípulos. Não se perdeu na prática de um transformismo teatral, nem se deixou atrair pelo torvelinho das mascaradas filosóficas. Dois rostos bastavam para ele: um voltado para dentro de si mesmo e o outro contemplando o mundo exterior; o interior se afundava no coração das coisas, enquanto o exterior contemplava ceticamente a maneira como essas coisas transcorriam materialmente enquanto girava o mundo e a forma como poderiam estraçalhar seu próprio ser, caso se deixasse levar por elas. Após a surpresa e o desapontamento iniciais, o próprio fato de que o mundo externo não lhe dava qualquer resposta confirmou em seu espírito a verdade e o valor de seus ensinamentos. Desta forma, sua filosofia se relacionou ainda mais com sua observação interna e com suas próprias conclusões sobre o mundo que o rodeava e, apesar da linguagem cristalina com que expunha suas ideias, as inspirações que as provocavam se foram tornando progressivamente mais ferozes e mais impenetráveis.

Contudo, muito mais do que estava disposto a confessar a si mesmo, ele aguardava uma resposta. Orgulhoso demais para sair em busca do público ou até mesmo para querer ganhar uma audiência, segundo afirma a si próprio, secretamente ele esperava que o público viesse *atrás dele*. Esta autoencenação, que não exigia sob os pés qualquer palco ou sequer um tablado, voltava-se para dentro de si mesmo: ele encarava a si mesmo como alguém que os demais deveriam *descobrir*. O que ele corporificava a seus próprios olhos era uma verdade que estava encoberta. No final de sua vida, quando realmente foi “descoberto”, interpretou retrospectivamente o longo tempo em que passara desconhecido como o caminho ainda mais longo que conduzira à verdade.

Analisando a si próprio, Arthur Schopenhauer não considerou que o caminho que o levara *até* a filosofia tivesse sido longo, mas sim as sendas que percorrera depois de se achar *dentro* dela. Inicialmente, tivera de romper com um destino que o teria conduzido a um ponto totalmente diverso, mas precisara de fazer diversos rodeios antes de conseguir enfim apartar-se da vida comercial. Não obstante, a partir do momento em que fincou os pés firmemente na carreira filosófica, tudo passou a transcorrer com celeridade — ou, pelo menos, foi assim que ocorreu segundo sua maneira de pensar. As inspirações da “melhor consciência” buscaram sua voz nas reminiscências românticas e platônicas de suas buscas iniciais, enquanto que a reflexão sobre

a consciência empírica seguia os passos de Kant. Quando, no ano de 1815, vivenciou em seu próprio corpo a “vontade” como a ominosa “coisa em si” kantiana e identificou uma com a outra — toda a sua filosofia surgiu *in nuce*, isto é, o núcleo estava criado e só restava edificar ao redor desta pedra fundamental. Todavia, ainda tinha de ser ponderada e desenvolvida. A sua tese de doutorado é o ponto de partida para este trabalho de esclarecimento. Este manuscrito epistemológico, isto é, versando sobre a teoria do conhecimento, possuía um ponto de partida oculto, que não se achava claramente expressado em parte alguma da obra, mas que pode ser encontrado claramente em suas anotações particulares da mesma época e que depois emergiu já plenamente desenvolvido em sua obra-prima posterior: *O Mundo como Vontade e Representação*. Ele desejava designar o devido lugar para a “melhor consciência” — que na tese de doutorado não é referida por termo algum — ao mesmo tempo em que, radicalizando as ideias de Kant, delimitava as fronteiras da consciência empírica. Destarte, o que realmente era importante neste momento era aquilo que nem sequer fora mencionado. À sua própria maneira, permaneceu sendo um kantiano para que pudesse — novamente à sua própria maneira — continuar sendo platônico.

Em seu caderno de anotações sobre as aulas e ideias de Fichte, Arthur Schopenhauer formulou, em 1812, este ponto de partida secreto para seu prelúdio à teoria do conhecimento: “Deste modo, a verdadeira crítica deve estabelecer os limites entre a melhor consciência (*bessere Bewußsein*) e a consciência empírica, do mesmo modo que se separa o ouro do minério; deve circunscrevê-la em toda a sua pureza, sem qualquer mistura de sensibilidade ou de entendimento — precisa definir tudo aquilo mediante o qual a consciência se manifesta, examiná-lo e reduzi-lo a uma unidade; desta forma, também a consciência empírica será purificada e claramente delimitada, podendo ser classificada conforme sua própria diversidade; futuramente, esta obra poderá ser aperfeiçoada, trabalhada com maior exatidão e finura, tornada mais compreensível e mais fácil — mas nunca poderá ser demolida ou reconstruída em sua totalidade. A filosofia estará inteiramente contida nela e a história da filosofia poderá ser dada como concluída. Atingir-se-á, deste modo, uma longa paz entre os homens, a cultura progredirá e o aperfeiçoamento da mecânica proporcionará lazer a todos — a partir desse momento, todas as religiões poderão ser descartadas, como outros tantos andadores em que as crianças aprendem a dar os primeiros passos; a

humanidade terá alcançado seu maior grau de autoconsciência, terá chegado à idade de ouro da filosofia e finalmente terá sido cumprido o mandamento do Templo de Delfos: *gnothe seauton* [conhece-te a ti mesmo].³⁹⁵

Pela primeira e última vez encontramos na obra do filósofo uma espécie de exagero da dicotomia entre a consciência empírica e a “melhor consciência”, que ele mesmo localizou no âmbito de uma descrição da história da filosofia. Até que ponto pode chegar a consciência empírica depois de tomar consciência de tudo quanto lhe compete? A resposta que nos dá é a de que nos proporcionará “o aperfeiçoamento de toda a mecânica” (*Vervollkommnung aller Mechanik*) e colocará entre nossas mãos o domínio da natureza (*Naturbeherrschung*) e o usufruto do enriquecimento das circunstâncias exteriores da vida. Para ele, tudo constitui um mundo de meios, não de fins em si mesmos. O fim se encontra no “lazer” (*Muße*). Ao tomar conta da satisfação das necessidades da vida prática, a consciência empírica nos libera essas possibilidades de existência a que não pode alcançar por si mesma, mas para a qual tem condições de construir um lugar: o autoconhecimento dentro do ambiente da “melhor consciência”. Os resultados práticos obtidos pela consciência empírica nos abrem possibilidades para uma vida no seio da verdade, uma vida que não está submetida aos interesses empíricos e que, em consequência, pode repousar em si mesma. “A filosofia estará inteiramente contida nela e a história da filosofia poderá ser dada como concluída,”³⁹⁶ conforme escreveu Schopenhauer — querendo significar que toda a história pregressa da filosofia, que representa ao mesmo tempo uma história de nossa infeliz submissão à luta pela vida, alcançará finalmente seu término, porque a vida empírica assim potencializada poderá resolver sozinha todos os problemas de caráter prático que pesam sobre a vida, o que permitirá à filosofia obter liberdade suficiente para se consagrar às verdades desinteressadas que não se limitam aos interesses práticos da vida. É desta forma que as duas esferas da consciência ficarão delimitadas. Ambos os campos — a consciência empírica e a “melhor consciência” — irão lucrar com esta divisão de interesses. Mas esta separação não ocorre por si mesma, é antes a obra da crítica, que estimula e potencializa a atividade empírica, ao mesmo tempo que a mantém afastada desses territórios que pertencem especificamente à “melhor consciência” e nos quais nada tem de buscar. Para Arthur Schopenhauer, esta crítica era um dever de amor (*Liebesdienst*) a ser

prestado à “melhor consciência”, para a qual pretendia construir um conjunto de valores próprios, à medida em que delimitava o âmbito dentro da qual a consciência empírica tinha permissão para se expandir.

Enquanto Arthur Schopenhauer, no começo do verão de 1812, escrevia estas sentenças idealizadas, Napoleão convocava suas tropas e organizava seus suprimentos para se lançar em sua poderosa campanha contra a Rússia. “Deste modo se alcançará uma longa paz entre os homens e a cultura progredirá...”³⁹⁷ — escreveu o filósofo, em seu otimismo que não se enraizava absolutamente nos acontecimentos que se desenrolavam sob os olhos de Schopenhauer, mas que procedia dos profundos sentimentos de esperança que eram gerados pela consciência de sua própria obra. A euforia de quem “estava abençoado pelo fruto” (*mit Frucht gesegnet ist*) chegava mesmo a dourar a sua perspectiva da história. Por um curto espaço de tempo, esta sensação foi capaz de irradiar dele um tipo de fulgor que de forma alguma era natural em sua personalidade. Refletia aquela luz que se havia acendido no espírito de Arthur.

Mas quando a “história” explodiu em fúria nas proximidades mais imediatas de sua vida material, fazendo com que até as pessoas mais pacíficas descobrissem a intensidade de seus instintos agressivos em sua disposição para se espancarem e esfaquearem mutuamente, Arthur se recolheu de novo à exclusividade de seu mundo interior, enquanto a consciência empírica que via no exterior corria apressada para a satisfação de uma loucura militante. Deste modo, ao mesmo tempo em que o povo de Berlim se mobilizava para defender-se de uma possível vingança de Napoleão, Arthur fugia para Dresden, tomando Weimar como um ponto de escala, mas onde permaneceu somente por um curto período. Depois de uma breve estadia, deixou a casa de sua mãe e se retirou para a idílica Rudolstadt, que ficava nas proximidades. De junho a novembro de 1813, alojou-se em uma hospedaria, em que redigiu sua tese no mais completo isolamento, entusiasmado pela felicidade da criação, embora algumas vezes ainda fosse atormentado por dúvidas. Quem realmente estava com a razão, indagava de si mesmo, os “exaltados” (*Aufgeregten*) que combatem nos campos de batalha, ou ele, que se retirara do mundo para esconder-se naquele vale encantador? Mais tarde, recordando esse período de sua vida, ele escreveu: “Quanto ao mais, outra vez eu sofria profundamente e me sentia bastante abatido, sobretudo porque percebia que

minha vida estava transcorrendo em uma época que exigia de seus participantes dons muito diferentes daqueles cuja atuação sentia dentro de mim.”³⁹⁸ Mas estas dúvidas eram somente temporárias, porque Schopenhauer prossegue seu relato da seguinte forma: “Durante meu refúgio em Rudolstadt [...] eu me sentia seduzido pela beleza inexprimível daquela região. Uma vez que toda a minha maneira de ser era contrária à vida militar, sentia-me feliz, enquanto permanecia rodeado por vales e montanhas cobertas de florestas, por não ver nenhum soldado e nem sequer ouvir o rufar de tambores distantes naquele verão turbulento; deste modo, na mais profunda solidão, sem que nada me pudesse distrair ou dispersar meus pensamentos, eu me entregava ininterruptamente ao estudo dos mais remotos (*abgelegensten*) problemas e investigações filosóficas.”³⁹⁹

Não era somente segundo o ponto de vista das perturbações políticas que os problemas espirituais enfrentados por Schopenhauer durante a composição de sua tese doutoral pareciam “remotos” a seus próprios olhos. Dentro da corrente principal do espírito filosófico dominante nessa época, também a sua intenção de realizar uma fundamentação renovada da teoria do conhecimento se demonstrava “remota”. O espírito da época acreditava haver “superado” (*überwunden*) a filosofia kantiana e, já com seu “retorno a Kant”, Schopenhauer se contrapunha à corrente filosófica dominante, embora ainda demonstrasse um certo acanhamento em suas afirmações.

Durante as últimas décadas, Fichte, Schelling e Hegel haviam efetivamente demolido, passo a passo, a série de limitações que fora erigida por Kant contra o uso metafísico da razão. Eles haviam novamente desenvolvido sistemas de pensamento que englobavam a Deus, ao mundo e ao eu, dentro dos quais as autorreflexões sobre o conhecimento possível não mais tinham lugar. O espírito subjetivo fora novamente autorizado por eles, como a única forma de compreender a totalidade do universo a partir da compreensão de si mesmo.

Hegel rechaçara a reflexão kantiana sobre a faculdade cognoscitiva através da simples repetição do provérbio comum de que ninguém consegue aprender a nadar enquanto permanecer olhando para a água sem sair da margem (*auf dem Trockenen*); mas Arthur Schopenhauer não se deixou induzir ao mesmo erro. Ele não se contentou em recordar as reflexões kantianas sobre a teoria do conhecimento, mas ao mesmo tempo as *simplificou e radicalizou*. Conservou somente um elemento do complicado

mecanismo kantiano de rodas dentadas girando dentro de outras rodas para explicar minuciosamente a faculdade cognoscitiva, a saber, o Princípio da Razão Suficiente (*Satz von zureichenden Grunde*). O conjunto de nossa atividade representativa (a percepção e o conhecimento) é elaborado com o auxílio de um princípio que pode ser expressado simplesmente pela sentença: “Nada existe sem uma razão que o leve a ser” (*Nichts ist ohne Grund warum es “sey”*).

Esta simplificação (*Vereinfachung*) realizada por Schopenhauer nos abriu um novo panorama: o princípio da razão suficiente expressa o fato de que temos de indagar quais sejam as razões de tudo quanto chegar à nossa representação (*Vorstellung*), isto é, sempre temos de indagar quais sejam as conexões existentes entre umas representações e outras e não temos de fazer tais perguntas porque sejamos forçados pelo mundo exterior, mas porque — até aqui Schopenhauer permanecia kantiano — é a nossa própria capacidade de percepção e de conhecimento que nos impulsiona a fazê-las.

Consequentemente, ele distinguiu quatro categorias diferentes de “circunstâncias” (objetos) que podemos ter de enfrentar, indicando as quatro maneiras com que devemos “perguntar” as razões ou estabelecer as conexões entre estes objetos. Foi assim que ele introduziu a expressão “Raiz Quádrupla do Princípio da Razão Suficiente” (*vierfachen Wurzel*) que constituiu o título tão pouco familiar de sua tese de doutorado.

Estas quatro maneiras são as seguintes:

Em tudo quanto ocorre no mundo material indagamos a razão por que isto acontece. Portanto, estamos perguntando qual seja a Razão do Acontecer (*Grund des Werdens*). Esta é a pergunta sobre a causalidade em seu sentido estrito.

Em todos os juízos (conhecimentos, conceitos) indagamos sobre o que esses juízos se alicerçam. Não perguntamos aqui qual a razão por que eles sejam concebidos assim, mas de fato, qual é a razão por que afirmamos que sejam assim. Deste modo, estamos perguntando qual é a Razão do Conhecimento (*Erkenntnisgrund*).

A terceira forma do princípio da razão suficiente se refere ao âmbito da geometria e da aritmética puras. Aqui não dominam nem a razão do que acontece nem a razão do que se conhece. A razão por que o “número 2” segue depois do “número 1” ou por que todo triângulo traçado a partir de qualquer ponto de um círculo até os pontos extremos de seu diâmetro apresenta um

ângulo reto é alguma coisa que somente pode ser demonstrada pela própria maneira de ser (*So-Sein*) do espaço perceptivo ou do tempo apreendido imediatamente (números, aritmética). São evidências em si mesmas, que não admitem qualquer investigação ulterior. Para Schopenhauer, aqui se encontra “o Princípio da Razão Suficiente do Ser” (*Satz vom zureichenden Grunde des Seyns*”).

O quarto aspecto do princípio da razão suficiente se refere às ações humanas: ao enfrentarmos cada ação, perguntamos pelo motivo pelo qual foi praticada. Em sua segunda edição da tese, que foi grandemente ampliada, Schopenhauer utilizou uma expressão extremamente esclarecedora: “a causalidade vista de dentro” (*die Kausalität von innen*).

Esta forma quádrupla de indagar sobre as razões possui o termo comum de que nos é totalmente impossível manter em nossas representações mentais alguma coisa que seja “única e separada” (*Einzelnes und Abgerissenes*) de todas as demais; sempre que alguma coisa penetra na rede de nossas representações (quando então passa a existir para nós mesmos), estará para sempre inserida nesta rede de conexões interdependentes. Conforme Leibniz dissera anteriormente, “A Natureza não dá saltos”, afirmou Schopenhauer: “A nossa representação não permite que algo dê saltos (*Sprünge*).” Contudo aqui se encontra a possibilidade de uma incompreensão, isto é, a de acreditar que “o princípio da razão suficiente” seja utilizado exclusivamente pela razão reflexiva, ou seja, tendo consciência de si mesmo. Foi justamente assim que Kant entendeu o princípio da causalidade. Não obstante, Schopenhauer se demonstrou bem mais radical com relação a este ponto, afirmando que a própria percepção sensorial fisiológica se elabora dentro do princípio da causalidade: “A partir de modificações físicas que ocorrem nos olhos, nos ouvidos ou em quaisquer outros órgãos dos sentidos, concluímos a existência de uma causa anterior, a qual permanece contida no espaço dentro do qual exerce sua influência enquanto permanecer o substrato dessa força. [...] A categoria da causalidade é, portanto, o autêntico ponto de transição para as coisas e, em consequência, a “condição de todas as experiências” (*Bedingung aller Erfahrung*). [...] É somente através da categoria de causalidade que nos tornamos capazes de reconhecer os objetos como coisas reais (*wirklich*), isto é, capaz de realizar (*wirkend*) uma ação sobre nós mesmos. O fato de que esta influência não seja reconhecida por nossa consciência não faz a menor

diferença e não nos provoca a menor dificuldade.”⁴⁰⁰ Quando vemos alguma coisa, o único objeto imediato são os dados sensíveis produzidos pela estimulação da retina ocular e nada mais. Vemos, tocamos e escutamos os corpos existentes no espaço porque interpretamos os dados sensoriais captados por nosso próprio corpo como um efeito para o qual buscamos instintivamente a causa inicial que, a seguir, nós mesmos projetaremos no espaço. É esta atividade de representação elementar que realmente conduz, segundo afirmou Schopenhauer, ao entendimento (*Verstand*). O ato do entendimento nos chega primeiro através da contemplação completa dos objetos externos por intermédio dos sentidos materiais e somente se converte em objeto de nossa representação por meio deste ato de entendimento do mundo perceptível. Neste sentido, também os animais possuem “entendimento”, na medida em que também eles são capazes de perceber um mundo objetivo fora de si mesmos.

Mais tarde, Schopenhauer denominou este processo de “intuição intelectual” (*intellektuale Anschauung*), no sentido estrito da palavra: a percepção ou “intuição” imediata das coisas já está impregnada desde o começo pelo princípio do entendimento. Sem o entendimento, perceberíamos estados de estimulação dentro de nosso próprio corpo, porém não a existência de um mundo corpóreo externo a nós mesmos, porque somente o entendimento é capaz de compreender os estímulos sofridos pelo corpo como o efeito (*Wirkung*) de uma causa provinda de fora do corpo. De forma semelhante, só pode existir uma realidade exterior para nós mesmos se entendermos tais estados corporais como um efeito de uma influência (*Wirklichkeit*) que nos chega de fora.

Esta concepção de um entendimento que funciona de forma inconsciente traz em si uma ampla gama de consequências: para começar, se o entendimento se acha tão intimamente entrelaçado com a percepção sensível, quando se encontra tão profundamente arraigado nos atos perceptivos meramente animais, embora não experimente uma consciência deste fato — então as hierarquias tradicionais das faculdades cognoscitivas ficam abaladas: nos alicerces da percepção sensível não se encontra mais somente a “matéria” (*Stoff*) através da qual a faculdade perceptiva recebe forma, mas o essencial ocorre precisamente sob o influxo da seguinte determinação: não são os conceitos (*Begriffe*), porém a percepção sensível informada pelo

entendimento que constrói este mundo de figurações (*Gestaltenwelt*) tão variadas que nos rodeia. “Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que eu mesmo sigo,” escreveu Schopenhauer, “está no fato de que ele (Kant) parte do conhecimento mediato e reflexivo, enquanto eu, pelo contrário, parto do conhecimento imediato e intuitivo. [...] Ele descarta todo este mundo visível, múltiplo e cheio de significados que nos rodeia e se situa unicamente nas formas do pensamento abstrato.”⁴⁰¹

Em conexão com a percepção sensível, Schopenhauer experimentou a compreensão de uma revalorização (*Aufwertung*) que, de forma semelhante — é aqui que se encontra a parte mais desusada de sua tese de doutorado — traz consigo uma relativização do papel da razão, com o que se contrapõe diretamente ao espírito filosófico dominante em sua época.

A razão, segundo afirma Schopenhauer, não faz nada mais e nada menos do que reunir e conservar as representações e intuits em conceitos, ou “representações de representações” (*Vorstellungen von Vorstellungen*), estabelecendo combinações entre tais “Conceitos” (*Begriffen*) como se fossem simples abreviaturas. A razão soletra (*buchstabiert*) com o alfabeto que lhe é proporcionado pela percepção intelectual. Sem esta base, a razão permaneceria vazia e incapaz de produzir coisa alguma.

Esta proposição significava, no sentido prático, uma verdadeira provocação ao mundo intelectual, em uma época da qual se esperava tudo da “razão” (*Vernunft*): que demonstrasse um “poder sobre a Natureza” (segundo Schelling), um “poder sobre a história” (conforme a concepção de Hegel), um “poder sobre a moralidade” (de acordo com Fichte) e até mesmo “o poder da fé” (como ensinava Jacobi). Contudo, a tese de Schopenhauer passou despercebida e não influenciou praticamente ninguém nessa época. Foram publicados apenas três comentários, contendo alguns elogios condescendentes. Somente foram vendidos cem exemplares, enquanto o resto mofava nos depósitos e acabou por ser reduzido a polpa alguns anos depois.

Seja como for, a versão inicial do texto não tinha condições de provocar uma atenção especial, porque não extraía as amplas consequências das posições defendidas na tese com energia ou capacidade de convicção suficientes para despertar o interesse dos estudiosos, já que apenas mostrava os contornos do que Schopenhauer realmente pretendia, constituindo tão somente o prelúdio de seu objetivo ulterior.

Hoje em dia, geralmente a tese é lida na segunda edição, de 1847, que foi substancialmente ampliada. Nesta edição estão sublinhados todos os traços que fariam parte de sua obra principal, uma discussão clara é estabelecida com a tradição filosófica e também não faltam algumas investidas contra o espírito filosófico dominante.

Na primeira versão da tese, escrita durante o outono de 1813, Schopenhauer encobriu em parte seus pensamentos, além do fato de que, também parcialmente, ainda não desenvolvera uma concepção clara do ponto a que tais pensamentos acabariam por conduzi-lo.

Por exemplo, Schopenhauer se manteve encoberto quando expôs as consequências contundentes de sua crítica sobre a confusão entre “a razão do conhecimento” (*Erkenntnisgrund*) e “a razão do acontecer” (*Grund des Werdens*), ou seja, a própria causalidade.

Quando indagamos a razão do conhecimento, buscamos uma “intuição” (*Anschauung*) sobre a qual possamos apoiar esse conhecimento, sobre a qual o conhecimento “repousa” (*beruht*); ou seja, comprovamos a conclusão lógica de um enunciado. Quando as consequências são extraídas, mediante regras previamente definidas, de premissas corretamente estabelecidas, elas encontram aqui a sua “razão” de ser. As questões versando sobre a razão do conhecimento são encerradas de cada vez que podemos lhes assinalar uma razão. Mas quando indagamos sobre a razão do acontecer, a questão é bem diferente. No que se refere a esta última, o que rege é o princípio da causalidade. Este princípio não nos permite qualquer suspensão, muito menos um encerramento: toda causa que identificarmos pode ser considerada como o efeito de outra causa e assim até o infinito. Não existe uma causa final para a compreensão do âmbito dos objetos observáveis. “A Lei da Causalidade”, conforme escreveu Schopenhauer na segunda edição de sua tese, “não é um objeto complacente que se deixe utilizar como um fiacre, uma carruagem de aluguel, que pode ser mandada embora assim que se chega em casa. Assemelha-se muito mais à vassoura animada pelo Aprendiz de Feiticeiro descrito por Goethe, a qual, assim que seja posta a trabalhar, nunca mais irá parar de correr e de trazer água do poço.”⁴⁰²

A antiga e venerável questão: “Existe um princípio de todas as coisas ou uma causa final do mundo?” é justamente o que nos leva à confusão, porque efetivamente misturamos estas duas “Causas”. Quando indagamos sobre a

origem das coisas, ou seja, pela causa primeira de tudo quanto acontece, automaticamente estamos trocando de plano, saltando dos objetos reais para os pensados: é deste modo que construímos o conceito do “incondicionado” (*Unbedingten*). Deste modo, chegamos à conclusão lógica de que este “Incondicionado” ou “Absoluto” não possa ser condicionado ou causado por sua vez (porque isso seria uma contradição do seu próprio conceito); em outras palavras, este Incondicionado necessariamente deve ser alguma coisa que condiciona tudo, sem estar ele próprio condicionado por nada; portanto, se o incondicionado não é o produto de nada, mas o produtor de tudo, deve ser necessariamente a causa primeira. Se quisermos colocar nesta “causa primeira” o nome de “Deus”, teremos aqui a prova da existência da divindade. Mas o que, realmente, foi demonstrado por meio desta prova? O que se pode de fato demonstrar e concluir não é que haja uma origem para o mundo, um princípio de todas as coisas, uma causa final do Universo, mas unicamente que a partir de um pensamento (*Gedankending*), denominado “conceito do incondicionado” se pode extrair logicamente outro pensamento, ou seja, “o conceito da primeira causa” (*der Begriff der ersten Ursache*) e, como corolário, que o conceito da “causa primeira” encontra sua razão de conhecimento (*Erkenntnisgrund*) no próprio conceito do “incondicionado” ou do “absoluto”.

Vamos mudar novamente de plano e retornar ao mundo dos acontecimentos, em que aplicamos à experiência a plausibilidade contida no âmbito desta argumentação puramente lógica e isto nos permite afirmar que, no mundo empírico, existe um começo absoluto do mundo, uma causa primeira, que poderemos chamar de “Deus” ou de “espírito absoluto” ou do que mais quisermos.

A crítica deste procedimento foi redigida com cautela na primeira edição da tese, porém trinta anos mais tarde, na segunda edição, foi formulada em toda a sua abrangência e discutida com agressividade polêmica. Aqui Schopenhauer a denominou de um “truque de prestidigitação” (*Taschenspielertrick*) mental e ainda ousou afirmar que toda a filosofia do absoluto, tanto a de Schelling como a de Hegel, representavam somente variantes modernizadas dessa mesma manobra.

No outono de 1813, enquanto redigia sua tese, permanece bem claro que Arthur Schopenhauer ainda não estava disposto a enfrentar todas as sumidades contemporâneas, os formadores de opinião e de pensamento então

detentores das cátedras alemãs. Em uma carta dirigida ao Prof. Eichstädt, decano da Faculdade de Filosofia da Universidade de Jena, com a qual encaminhava sua tese de doutorado, escreveu o seguinte: “Rogo-lhe também que não me oculte, caso nela (isto é, na tese) encontre alguma coisa que considere pouco recomendável (*gehässig*).”⁴⁰³ Nesta carta introdutória não se percebe o menor traço da autossuficiência altaneira que manifestaria em anos posteriores. “Nossas fraquezas humanas” prosseguiu, “são demasiado grandes para que possamos estar completamente seguros sequer daquilo que se mostra sob nossas vistas, caso não seja reforçado pelo apoio da opinião de outrem (*fremde Zustimmung*); muito menos podemos nos abandonar às exclusivas conclusões de nosso próprio juízo no que se refere a questões de filosofia.”⁴⁰⁴

No que tange a essa modéstia, no entanto, não se encontra vestígio algum nos apontamentos privados redigidos por Schopenhauer nessa mesma época. Nos manuscritos que nos foram deixados deste período, ele submete a tradição filosófica a uma dura crítica, demolindo sobretudo os filósofos contemporâneos, em cujo exacerbado julgamento não se encontra a menor dúvida a respeito de suas próprias conclusões.

A conclusão lógica, portanto, é a de que estava agindo com cautela e não com insegurança na forma como preferiu acobertar suas verdadeiras opiniões durante a redação de sua tese de doutorado.

Esta mesma cautela pode ser igualmente encontrada na formulação de outro aspecto igualmente polêmico de seus primeiros escritos, a saber, sua nova valorização da razão (*Neubewertung der Vernunft*). Com relação às filosofias da razão defendidas por seus contemporâneos, é evidente que o conceito da razão, conforme foi expressado por Schopenhauer, apresenta uma tendência claramente desmistificadora: para ele, “razão” é a faculdade de formularmos conceitos a partir do material que nos proporciona a intuição intelectual da percepção material do mundo sensível: a razão, portanto, permanece interligada com a experiência. A razão não é uma faculdade (*Vermögen*) que nos permita a aquisição de uma “percepção superior” (*höheren Einsicht*), não se trata de um órgão mediante o qual possamos atingir as verdades transcendentais. “Sei perfeitamente que esta explicação da razão e de seus conceitos difere bastante de todas as que foram defendidas até agora,”⁴⁰⁵ escreveu ele, em sua primeira versão da tese, demonstrando ainda grandes

precauções; mas é precisamente esta “diferença” (*Abweichung*) que Schopenhauer procura esclarecer e justificar enfaticamente em sua segunda edição, publicada trinta anos mais tarde, através de uma furiosa polêmica contra seus adversários: “Os professores que detêm as cátedras das faculdades de filosofia consideram aconselhável que justamente aquilo que diferencia o homem dos animais, ou sejam, as faculdades de pensamento e de reflexão [...] seja dissociado de seu nome anterior e não seja mais designado como “Razão” (*Vernunft*), porém [...] preferem denominá-lo [...] de entendimento (*Verstand*). [...] Isto se deve ao fato de que precisavam no nome e da abrangência do termo “Razão” para denominar uma faculdade inventada e imaginada por eles. [...] Uma faculdade imediata e metafísica, ou seja, acima de tudo, indicando a possibilidade da experiência que engloba o mundo das coisas e todos os seus relacionamentos, ao passo que, aprioristicamente, constituíram acima de todas as coisas uma “consciência divina” (*Gottbewußsein*) por meio da qual o próprio Senhor Deus possa ser imediatamente conhecido, enquanto que também construíram *a priori* a maneira como a divindade criou o mundo; caso isto nos parecesse demasiado trivial, trataram de explicar a forma como Ele o fez surgir a partir de Si mesmo e de certo modo o engendrou mediante um processo vital mais ou menos necessário que, por mais que seja cômodo, também é extremamente cômico, [...] porque consiste simplesmente em afirmar que Deus “deu alta” (*entlassen*), ao mundo, de tal modo que pudesse sair a andar sobre suas próprias pernas e ir para onde lhe aprouvesse. Certamente este tipo de coisa só poderia ter saído da cabeça de um misturador de ideias sem sentido, como o foi Hegel. É este tipo de tolice que vem sendo publicado durante os últimos cinquenta anos, enchendo sob a capa de conhecimentos racionais centenas de livros que se autodenominam filosóficos e que se espalham por toda parte. [...] A *Razão* a que se atribuem tantas mentiras fraudulentas como exemplos de sabedoria, é explicada por eles como sendo “uma faculdade do suprassensível” (*Vermögen der Übersinnlichen*) ou uma capacidade “das ideias”; em resumo, falam de uma faculdade oracular capaz de abordar diretamente a *metafísica* e que se acha imanente dentro de todos nós. Sobre as maneiras apresentadas pela razão para captar todas estas magnificências e percepções suprassensíveis ainda permanece uma grande diversidade de opiniões entre os adeptos deste ponto de vista. De acordo com os mais atrevidos (*Dreistesten*), existe uma intuição racional imediata do absoluto, ou

então uma percepção *ad libitum* (se assim preferirem) do infinito e de sua evolução para o finito (*Endlichen*). Há outros mais modestos, segundo os quais as funções que a razão desempenha não podem ser comparadas com a visão, porém antes com a audição, já que o que a razão executa não é propriamente intuir, mas sim escutar o que se passa [...] nos páramos fantásticos das nuvens (*Wolkenskuckucksheim*). Após haver “escutado”, a razão relata tais fatos ao assim chamado “entendimento” e este escreve compêndios filosóficos com base nestas informações recebidas.”⁴⁰⁶

Todas as variantes da “filosofia da razão” que estavam sendo aqui fustigadas — fossem os escritos de Fichte, fossem os de Schelling, Hegel ou Jacobi — na época em que Schopenhauer redigia sua tese de doutorado se achavam em pleno florescimento e exerciam plena influência. Mas não era nelas que Schopenhauer dirigia uma crítica expressa em sua primeira redação, mas precisamente a Kant, o qual, embora ainda fosse altamente elogiado, era também censurado até certo ponto por haver aceito em sua filosofia prática da razão moral uma estranha conexão com o supracensível e o transcendental. Schopenhauer escreveu: “Até o ponto em que [...] se refere à razão, segundo minha maneira de entender, [...] ela não é em si mesma um juízo, isto é, a fonte da virtude e da santidade (como Kant nos quis ensinar), porém, em sua condição de faculdade dos conceitos e das ações regidas por tais conceitos, a razão é somente uma condição necessária para a existência de tais coisas. Em si mesma, trata-se apenas de um instrumento (*Werkzeug*) e não nos devemos esquecer de que consiste igualmente a condição necessária à existência de uma maldade perfeita (*Bösewicht*).”⁴⁰⁷

Por que Schopenhauer, no verão de 1813, ainda se mostrava tão cheio de precauções? Qual a razão para que demonstrasse tanta cautela?

Podemos adiantar três tipos de explicações.

Primeiro: o espírito filosófico da época ainda não o havia humilhado, nem fora ainda submetido ao destino de permanecer ignorado. Sua crítica filosófica não se encontrava portanto amargurada e ampliada por um ressentimento (*Ingrimm*) pessoal.

Em segundo lugar: A fortuna que havia herdado lhe abria as perspectivas para não precisar de viver *da* filosofia e sim de poder viver *para* ela — não obstante, ele aspirava a uma carreira acadêmica, ainda que não fosse simplesmente porque não queria renunciar, sem ser forçado a isso, à

dignidade de um reconhecimento no âmbito universitário da obra filosófica a que se dedicava com tanta autoconsciência. Ainda que não estivesse disposto a fazer compromissos com relação a suas ideias, neste período inicial ele não tinha a menor vontade de inimizá-las com todo o estabelecimento acadêmico-filosófico. Mais exatamente — e esta constitui a terceira das razões — ainda não havia avançado em seu pensamento filosófico longe o bastante para lançar um ataque frontal às ideias dominantes entre seus contemporâneos.

De fato, no princípio de 1813, ele anotou em seu diário: “Entre minhas mãos e mais ainda em meu espírito, cresce uma obra, uma filosofia que deverá ser, na mesma unidade (*in Einem*) a reunião de uma ética e de uma metafísica.”⁴⁰⁸ Na realidade, a despeito disso — como o demonstra uma rápida olhada em seus rascunhos particulares — na época da redação da tese doutoral ainda não se produziu o rompimento definitivo, o grande avanço *ainda não demonstrara suas consequências*, por mais que Schopenhauer já aparentasse possuir delas um forte pressentimento.

Este grande avanço só se manifestaria quando ele desvendou o segredo da vontade. Em resumo, que a vontade (*Wille*) vivia em seu próprio corpo, provinha de *dentro de si mesmo* e o conduziria ao coração do mundo, tal qual como este é, além de toda representação objetivante. [...] Mas nesse momento, Schopenhauer ainda se encontrava somente sondando essa direção. O que ele realmente sabia era a existência de um caminho que poderia apresentar como alternativa à forma de filosofar dominante, que então, a seu ver, consistia unicamente em “uma mera aplicação do princípio da razão.”⁴⁰⁹ A segurança de que atingiria este alvo lhe era conferida pelas inspirações de sua “melhor consciência”, mesmo que não fosse ainda capaz de formulá-la em uma linguagem discursiva. Até esse momento, ainda não se produziu o “curto-circuito” (*Kurzschluß*) capaz de fundir em um todo orgânico as “Ideias” de Platão, a “Coisa em Si” de Kant e a “Vontade” que sentia agitar-se dentro de si mesmo. Somente em 1815, dois anos depois da apresentação de sua tese, é que chegou o momento adequado: ele anotou uma frase concisa em seus apontamentos: “A *Vontade* é a *Coisa em Si* de Kant; e a *Ideia* platônica é o conhecimento totalmente adequado e exaustivo (*völlig adäquate und erschöpfende*) da Coisa em Si.”⁴¹⁰

Contudo, em sua tese, Schopenhauer ainda continuava a se mover

exclusivamente dentro do âmbito, inaugurado por Kant, do Transcendental, isto é, da investigação que interroga a si mesma sobre as condições de possibilidade da experiência. O que lhe interessava aqui era estabelecer as fronteiras entre o que ele observava e o âmbito das visões que verdadeiramente lhe interessavam observar. Ele estava decidido a demonstrar *porque* era assim. Ele não encontraria aqui a sua “Verdade”. Mas ele entenderia por que motivos a verdade não poderia ser achada aqui. Não estava empreendendo um movimento de busca, tratava-se antes de um empreendimento semelhante a um movimento de flanco, no sentido militar, onde o importante era garantir posições laterais e assegurar a posse da retaguarda antes de se aventurar a empreender expedições mais ousadas. Este posicionamento determina igualmente o estilo do tratado: demonstrar serenamente, classificar e ordenar. Em nenhuma parte se apresenta a excitação fogaosa que povoa seus escritos particulares da mesma época, enquanto se aproxima da zona ardente de sua “melhor consciência”. Aquilo que Schopenhauer busca ao desenterrar com tanta meticulosidade, até mesmo com pedantismo, a raiz quádrupla do princípio da razão suficiente é realmente fixar as estruturas empíricas com todo o seu poder, embora estas desapareçam como fantasmas quando perdem subitamente sua vigência dentro do âmbito do espaço, do tempo e da causalidade perante o deslumbrante “Relâmpago” (*Blitz*) da “melhor consciência”. Ao desaparecer o princípio da razão, o verdadeiro fundamento demonstra não somente não dispor de fundamento, como não passar de um abismo.

Com o descobrimento da metafísica da vontade, Schopenhauer finalmente encontrou sua linguagem preferencial para expressar esta visão: é esta linguagem que lhe conferirá a orgulhosa confiança que lhe irá permitir separar-se radicalmente de toda a tradição filosófica e das ideias defendidas pela contemporaneidade. Em sua tese, ele de fato pressentia estar no caminho certo, mas ainda não fazia uma ideia bastante clara do destino a que esse caminho o haveria de conduzir. A única coisa de que tinha certeza nesse instante é: chegará o momento de despertar. E *esta* segurança não o envergonhava, por mais que se tornasse transparente através de sua necessária descrição. No penúltimo parágrafo, ele anunciou “um escrito mais amplo, cujo conteúdo se relacionará com o presente da mesma forma que o despertar se relaciona com um sonho.”⁴¹¹ Aparece aqui uma antiga alegoria filosófica: a

vida como um sonho, submersa em meras aparências; a consciência empírica de modo algum nos garante que o Ser disponha de qualquer tipo de sabedoria.

À luz desta perspectiva, as divisões estritas e secamente úteis propostas por Schopenhauer para nossas faculdades cognoscitivas e representativas podem ser encaradas de uma forma muito particular: elas indicam de que maneira captamos o mundo como um “objeto”, a forma segundo a qual, enquanto o “representamos”, somos forçados a inseri-lo dentro das malhas de uma rede de razões. Mas o sentimento que não pode ser demonstrado é o de que, por baixo de todas essas “razões”, sob todos esses “Porquês” infundáveis, se esconde efetivamente o *Quê*. A suspeita de que, no conhecimento referente aos objetos (inclusive quando nós mesmos nos transformamos em objetos) existe uma fenda ou uma separação, não pode ser corroborada; ou seja, que o “princípio da razão”, como Heidegger o formularia bem mais tarde, conduza a “razões”, porém não à verdadeira razão. É desta suspeita que surge a tradicional divisão filosófica entre a essência e a aparência (*Wesen und Schein*). Esta diferenciação é bem conhecida igualmente de todas as grandes religiões, que constroem a partir delas todas as suas mitologias redentoristas.

No final de nossa reflexão sobre a nossa forma de conhecer um *Algo* que se nos apresenta, permanece uma sensação de inquietude, que aponta para um *Outro* completamente diverso daquele algo inicial que se havia convertido em objeto para nossa meditação e com o qual havíamos tentado estabelecer um tipo de conexão totalmente diferente. É precisamente a tomada de consciência extremada dos procedimentos segundo os quais nossa representação se produz e se fortalece ao reforçar e produzir em nosso íntimo a sensação do ser representado, ou seja, do ser externo objetivado em nós, que nos leva a desconfiar de que o “algo” com que havíamos estabelecido o contato inicial reflete na realidade somente as estruturas de nossa consciência, sem nunca chegar a mostrar-se a si mesmo. É isto que Schopenhauer chamava de um “sonho” do qual desejaria despertar. Em seu caderno de apontamentos ele incluiu uma parábola que seria mais tarde elaborada em sua obra principal, através da qual ele tenta explicar o mecanismo do enredo onírico: “Seria [...] como se me encontrasse em companhia de um grupo de pessoas totalmente desconhecidas para mim, cada uma das quais me apresentasse outras como amigos ou primos e que eu, forçado a corresponder continuamente a essas apresentações, mordesse meus lábios constantemente

para não lhes fazer a seguinte pergunta: ‘Mas que diabo, como vocês todos esperam que eu possa ficar conhecendo cada um de vocês? Como poderei reconhecer cada um dos membros dessa sociedade?’”⁴¹²

O desconhecido só se torna conhecido, à medida em que se nos apresenta através de suas relações mútuas. Um apresenta ao outro e assim por diante. A tese igualmente analisa os rituais das apresentações. Poucas semanas depois de dar por encerrado seu trabalho, Schopenhauer escreveu em seu caderno de apontamentos: “Ao seguirem o princípio da razão (que nos ilude como um duende de quatro rostos que segue andando sempre em frente sem aguardar por nós) eles esperam (isto é, os homens) encontrar satisfação no conhecimento e felicidade através da vida, enquanto marcham confiantes atrás de seu guia ardiloso; desta maneira, eles se assemelham a crianças que correm em direção à linha do horizonte na esperança de poderem finalmente tocar as nuvens; mas, de um modo geral, conseguem tanto sucesso como esses outros que giram as mãos ao redor de uma esfera, abrangendo todas as direções na esperança de finalmente poderem atingir o seu centro; ou ainda são como um esquilo que corre ao redor de si mesmo (ou um cão que tenta morder seu próprio rabo). [...] Esta maneira de tratar a vida nos parece em tudo semelhante a uma linha que avança incessantemente em sentido horizontal; contudo, podemos encarar a vida de uma segunda forma, como uma linha vertical que tem a capacidade de cortar a horizontal e abandoná-la em qualquer ponto de seu traçado.”⁴¹³

É este salto para uma trajetória vertical que Schopenhauer considera como sendo o despertar de um sonho. Mas uma vertical não nos leva ao passado e sim ao centro do aqui e do agora. A anotação de 1814 é concluída por meio de algumas frases que mais tarde ecoariam poderosamente em sua obra principal: “Eles buscavam o porquê, ao invés de considerarem o quê; eles aspiravam ao distante, ao invés de captarem o que lhes ficava mais próximo; eles saíam em todas as direções, ao invés de voltarem-se para si mesmos, o único lugar em que todos os enigmas encontram algum tipo de solução.”⁴¹⁴

- [395](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, publicados a partir de 1966, reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). Volume II, *Kritische Auseinandersetzungen* [Discussões Críticas], 1809-1818. p. 37. (NA).
- [396](#) Idem, ibidem. (NA).
- [397](#) Idem, ibidem. (NA).
- [398](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 654. (NA).
- [399](#) Idem, ibidem. (NA).
- [400](#) Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [Sobre a raiz quádrupla do princípio da razão suficiente]. (Tese doutoral de 1813, Introdução) — publicada em Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke* [Obras completas], publicado por A. Hübscher, Volume 7, Wiesbaden, 1950, p. 36). (NA).
- [401](#) Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen* [Obras Completas, comentadas criticamente e publicadas por Wolfgang, Barão de Löhneysen], Cinco Volumes, Stuttgart/Frankfurt am Main — *Nachdruck* [Reimpressão] de 1986, Frankfurt a.M. (Editora Suhrkamp-Taschenbuch), *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O mundo como vontade e representação], Tomo I, Primeira Parte, p. 609. (NA).
- [402](#) Idem, ibidem, *Kleinere Schriften* [Pequenos Textos], p. 53. (NA).
- [403](#) *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], p. 644. (NA).
- [404](#) Idem, ibidem. (NA).
- [405](#) *Über die vierfache Wurzel*, p. 50. (NA).
- [406](#) *Kleinere Schriften* [Pequenos Textos], p. 135-137. (NA).
- [407](#) *Über die vierfache Wurzel*, p. 91. (NA).
- [408](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, Tomo I, Reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch), *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 55. (NA).
- [409](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, Tomo I, Reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch), *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 126. (NA).
- [410](#) Idem, ibidem, p. 291. (NA).
- [411](#) *Über die vierfache Wurzel*, p. 91. (NA).
- [412](#) *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 208. (NA).
- [413](#) Idem, ibidem, p. 153. (NA).
- [414](#) Idem, ibidem, p. 154. (NA).

DÉCIMO SEGUNDO CAPÍTULO

Retorno a Weimar. Corte de Relações com a Mãe.

Adele entre as Frentes de Combate.

A Paixão Silenciosa de Adele.

Três meses, da metade de junho à metade de setembro de 1813, foi o de que precisou Arthur Schopenhauer para redigir o rascunho de sua tese de doutorado no isolamento da hospedaria de Rudolstadt. Durante sua estadia, conseguiu inclusive achar tempo para dar longos passeios pela região. Logo começou a fazer bolhas nos pés e encontrou um sapateiro que lhe preparasse calçados mais cômodos para as excursões; enquanto a encomenda não chegava, contentava-se em contemplar a formosa paisagem da janela de seus alojamentos no segundo andar da hospedaria. A história tumultuada que transcorria pouco além do vale não chegava a perturbar com seus malefícios o lugar de nascimento da “raiz quádrupla”. Contudo, para que seu manuscrito se tornasse conhecido, Arthur se viu forçado a abandonar temporariamente esse lugar idílico, a fazer as pazes com o mundo exterior e a retomar seus contatos com a vida urbana da época. Recolheu informações e ficou sabendo que a Saxônia se convertera no principal cenário da guerra: na prática, isto significava que o caminho para Berlim estava bloqueado. Os cidadãos tinham permissão para viajar e os transportes eram mais ou menos seguros, mas tornava-se altamente duvidoso que o manuscrito pudesse chegar são e salvo a Berlim, caso fosse confiado ao postilhão (o cocheiro das carruagens do serviço postal) na forma de encomenda. Deste modo, Schopenhauer se decidiu a solicitar o doutorado *in absentia* à Universidade de Jena, que ficava bem mais próxima e enviou antecipadamente ao decano da Faculdade de Filosofia os dez *Friedrichsdor*, dez dos ducados de ouro que haviam sido mandados cunhar pelo Rei da Prússia, Frederico o Grande, em que consistia a taxa de inscrição para que a banca de doutorado fosse formada. Dois dias depois, em 24 de setembro de 1813, ele enviou o manuscrito pelo correio real,

acompanhado de uma carta contendo um breve *curriculum vitae*, uma justificativa anexa do tema escolhido para o trabalho e uma solicitação bastante cortês e moderada para que a tese fosse corrigida e criticada, caso assim a julgassem merecedora, tal como vimos no capítulo anterior. Não podia deixar passar em branco a circunstância de que ele preferira combater as falsas concepções do princípio da razão suficiente ao invés de se alistar contra Napoleão numa época em que o furor patriótico chegava à sua maior exaltação, portanto ele juntou, à guisa de explicação: “No começo deste verão, quando os clamores da guerra afugentaram as musas de Berlim, onde eu estudava filosofia, [...] também as acompanhei em seu cortejo, pois só a elas eu havia jurado fidelidade nem tanto porque, devido a um encadeamento de circunstâncias, eu me sentisse um estranho em toda parte e em parte alguma me julgasse na obrigação de cumprir deveres de cidadania, mas muito mais porque estava plenamente convencido de não ter nascido para servir a humanidade com meus punhos e sim com a minha cabeça e por sentir igualmente que minha pátria era bem maior do que a Alemanha⁴¹⁵.”

Arthur, em sua condição de filho da grande amiga de Goethe, Johanna Schopenhauer, que também era bastante conhecida em Jena, recebeu um tratamento diferenciado. Imediatamente após a chegada do manuscrito, o Decano Heinrich Karl Eichstädt, professor catedrático de Línguas Antigas e de Retórica, redigiu uma carta circular e a mandou distribuir àqueles de seus colegas da Faculdade de Filosofia que deveriam participar da banca, os quais, poucos dias depois, em 2 de outubro, provavelmente sem terem sequer se dado ao trabalho de ler a tese, se reuniram para aprovar o doutorado *in absentia* do solicitante; não contentes com isso, ainda lhe concederam a nota *Magna cum Laude*. Schopenhauer recebeu seu diploma de Doutor em Filosofia em 5 de outubro. A essa altura, ele já havia dado andamento aos preparativos para a impressão de seu trabalho.

A obra, naturalmente, foi impressa às suas próprias custas (pagou 69 táleres imperiais austríacos) na oficina gráfica *Hof-Buch-und-Kunsthandlung*, sediada em Rudolstadt. Mas inicialmente tivera de dissipar os receios políticos de Friedrich Bertuch, o proprietário da tipografia. Em uma carta ao editor, Schopenhauer garantiu-lhe que o texto não continha “qualquer relação direta com a religião e nem sequer a mais remota alusão ao Estado ou à política.”⁴¹⁶

Os primeiros exemplares da edição de quinhentos lhe foram entregues no

final de outubro. Logo enviou um a Goethe e outro ao livreiro e editor Frommann de Jena, que colaborara com sua investigação inicial, facilitando-lhe o acesso a fontes. Enviou outros exemplares de presente a Berlim, por intermédio da posta real, aos helenistas e professores Friedrich August Wolf e Friedrich Schleiermacher; também receberam exemplares o então famoso discípulo de Kant, Carl Leopold Reinhold, de Jena e seu antigo professor de filosofia na Universidade de Göttingen, Gottlob Ernst Schultze. Lembrou-se ainda do antigo amigo de seu falecido pai, Herr Kabrun de Dantzig, com quem havia começado o aprendizado comercial na época em que também se preparava para sua confirmação religiosa na Igreja Luterana: o Doutor de Filosofia estreante o enviava assim como uma espécie de gesto conciliador em saudação ao mundo de que tivera a sorte de escapar.

Durante o mês de outubro, enquanto se hospedava em Rudolstadt, aguardando a entrega dos primeiros exemplares de sua obra, acabados de sair do prelo, os acontecimentos da guerra sofreram uma reviravolta decisiva. Em 18 de outubro de 1813, Napoleão enfrentou as tropas reunidas pela coalizão das potências unidas, formada pela Prússia, Rússia e Áustria, no campo de batalha de Leipzig. O imperador francês conseguiu vencer o combate, mas as perdas de ambos os lados foram aterradoras: mais de cem mil soldados foram mortos ou deixados gravemente feridos nesse campo de batalha. Em seu diário particular, somente alguns meses antes, Arthur expressara claramente o caráter de sua predisposição filosófica a respeito das atividades bélicas, por meio das seguintes palavras: “Todos os que se deixam realmente arrastar pelas paixões guerreiras deveriam ser censurados.” Isto também se aplicaria àqueles “que são levados pela opinião ou vontade de outros ou por qualquer outra tolice e sacrificam suas vidas em combates ou ainda se lançam a duelos (*Zweikampf*) ou se expõem a outros perigos sem necessidade.” Apesar do júbilo patriótico que foi provocado pela subsequente derrota de Napoleão, Arthur não se deixou comover nem por um instante; estava muito mais preocupado com a questão de se, dentro de um breve tempo, “voltaria a existir um público para a filosofia.” (Carta a Böttiger, 6 de dezembro de 1813).⁴¹⁷

Os batalhões destroçados do exército napoleônico recuaram para o norte e o oeste e, em consequência, também no tranquilo vale de Rudolstadt começaram a aparecer os primeiros cossacos russos e hussardos austríacos.

Chegara o momento de trocar de abrigo. De fato, Arthur ainda não se havia decidido quanto a seu destino nos próximos anos: querendo aguardar prudentemente o desenrolar dos acontecimentos, acabou por escolher um lugar provisório: a 5 de novembro de 1813, acertou as contas com o estalajadeiro e encerrou sua permanência em Rudolstadt, retornando a Weimar. No peitoril da janela de seus alojamentos na hospedaria de Rudolstadt, deixou gravada uma lembrança, a citação dos versos do poeta romano Horácio: “*Deve-se louvar uma casa que dá vista para os campos.*” Quarenta anos depois, os admiradores de Schopenhauer peregrinavam até a estalagem para terem o prazer de ler a inscrição com seus próprios olhos — como se fosse “uma relíquia sagrada”,⁴¹⁸ segundo comentou ironicamente o próprio filósofo que, nesse meio tempo, acabara por ficar famoso.

Arthur chegou a Weimar cheio de dúvidas. Em maio de 1813, depois de sua fuga de Berlim e de passagem pela cidade, encontrara na residência de sua mãe “certos relacionamentos familiares que me desagradaram,”⁴¹⁹ os quais haviam apressado sua mudança para Rudolstadt. Fora tomado de violenta antipatia pela personalidade de um novo amigo de sua mãe, o qual era presença constante em sua casa.

No começo do ano de 1813, o “Conselheiro-Arquivista” do Arquivo Privado (de fato, apenas um síndico municipal de grau inferior) Georg Friedrich Conrad Ludwig Müller von Gerstenbergk havia alugado alguns cômodos no primeiro andar do prédio em que Johanna Schopenhauer adquirira sua própria residência. Ele logo fora convidado a fazer as refeições em casa de Johanna, acompanhava-a em suas visitas sociais e frequentemente se apresentava em seus saraus noturnos. A mãe de Arthur, que era doze anos mais velha que Gerstenbergk, o havia conhecido três anos antes em Ronneburg e, pouco depois, haviam feito uma viagem juntos até Dresden. Isso era o suficiente para alimentar o rumor de que Johanna pretendia se casar outra vez. Goethe ficou imediatamente interessado nos boatos e pediu à sua própria esposa, Christiane, que o mantivesse a par do assunto para que não fosse pego de surpresa; em 1810, Christiane lhe enviou a Karlsbad, onde o poeta se encontrava, a seguinte carta informativa: *A Schopenhauer se encontra agora em Dresden com esse Müller (isto é, von Gerstenbergk); recentemente seu irmão nos visitou e [...] conversamos bastante sobre tal assunto e, pelo teor da conversa, não posso concluir outra coisa senão que ela verdadeiramente pretende*

se casar com ele. Ela já está hospedada em sua casa de Ronneburg e sua amante anterior ficou tão sentida com o fato que enlouqueceu, segundo me informaram.”⁴²⁰

Goethe, a quem agradava o papel de alcoviteiro em ocasiões semelhantes, e que tampouco esquecera o apoio recebido de Johanna por ocasião de seu próprio casamento, provavelmente facilitou a mudança para Weimar do antigo síndico municipal de Ronneberg, onde obteve a posição de conselheiro no governo municipal; de qualquer modo, é certo que Gerstenbergk se dirigira a Goethe para que recomendasse a sua transferência para Weimar.

Gerstenbergk era um funcionário público consciente de sua carreira, o qual, para obter maior respeito na sociedade aristocrática de Weimar, havia acrescentado a seu sobrenome comum (Müller) o título nobiliárquico que, de fato, pertencia somente a seu tio (Von Gerstenbergk); fora disso, era autor de novelas e de poemas e procurava frequentar os círculos literários, em que demonstrava, efetivamente, dispor de uma natureza sensível. Na época com trinta e três anos, ainda tinha um aspecto bastante juvenil e o encanto de sua doce melancolia atraía muitas mulheres, enquanto outros viam nele um renomado “sedutor”, versado nas práticas cortesãs. Eram alguns maridos que principalmente se queixavam dele. O ator Pius Alexander Wolf, por exemplo, declarou: *“Por enquanto, eu [...] fechei os olhos, enquanto ele fazia a corte à minha esposa e até mesmo consenti, [...] porque sou um marido liberal, que ele lhe escrevesse regularmente as cartas mais carinhosas.*”⁴²¹

Naturalmente, Gerstenbergk não fazia parte do círculo das figuras mais eminentes de Weimar; mas apesar disso, Johanna podia mostrar-se com ele, sem sofrer aborrecimentos, em muitas de suas visitas, inclusive na casa de Goethe. Pode-se afirmar que não chegou a se apaixonar por esse homem, que tinha uma idade intermediária entre a sua e a de Arthur, mas lhe agradava a devoção que aquele lhe demonstrava. Também se sentia um pouco envaidecida por receber as atenções de um homem que era capaz de despertar tanta admiração entre as jovens damas. Por outro lado, depois da morte do historiador e estudioso da Antiguidade, seu velho amigo Fernow, de quem cuidara fielmente até sua morte, em 1809, Johanna sentia-se solitária e buscava uma nova amizade espiritual que fosse mais íntima que o círculo social com que estava acostumada, porém que, ao mesmo tempo, não lhe limitasse a independência conquistada a duras penas. De fato, não nutria os

projetos de matrimônio que lhe eram atribuídos pelos rumores. Por que motivo havia de desistir da independência que tanto lhe agradava? Para falar a verdade, já havia recusado “bons partidos” durante os anos de sua viuvez: tinha sido cortejada por um rico comerciante de Frankfurt e também por um irmão de Frau von Stein, o camerlengo luterano Louis von Schardt. Em 23 de março de 1807, já havia escrito a Arthur: “*Reconheço que não me faltam pretendentes, mas não há o menor motivo para que isso te cause preocupações*⁴²².” (23 de março de 1807). Em Gerstenbergk encontrou a nova alma gêmea que buscava e já havia adquirido suficiente segurança de si mesma para manter e conservar esse vínculo apesar de todos os boatos que corriam sobre seu possível casamento. Além disso, o que contava mais nessa sociedade, na falta de um compromisso, seu relacionamento tinha uma aparência equívoca, mas tampouco essa circunstância a fez vacilar. Afinal, era uma coisa a que se podia perfeitamente permitir, visto que sua posição social em Weimar não somente se havia consolidado após os êxitos iniciais, como ainda subira o quanto lhe seria possível.

Durante esse período, ela se revelara como escritora e romancista. Uma correspondência apócrifa entre dois personagens criados por sua pena descrevia os acontecimentos da guerra de 1806-07 em forma epistolar com tanta precisão de detalhes e colorido local que a coleção já circulara entre seus parentes, amigos e conhecidos como se fossem autênticos documentos literários. Até mesmo seu filho Arthur, tão pouco dado a cumprimentos, lhe havia elogiado essa obra. Depois da morte de Fernow, ela redigiu uma biografia desse homem a quem admirava tanto; realizou o trabalho sem ambições literárias ou materiais e com a única intenção de cobrir com os ganhos obtidos pela venda do livro as dívidas que Fernow contraíra com o editor Cotta. Contudo, ao ser publicada, a biografia despertou um certo grau de interesse no público e foi elogiada com tanta veemência pelos membros de seu estreito círculo cultural de Weimar, que se sentiu animada a empreender novas aventuras literárias. Cedo percebera que as visitas que recebia para o chá ou para os saraus artísticos mais extensos não lhe elogiavam o talento com que descrevia as viagens que realizara apenas por cortesia. Era, portanto, natural que explorasse essas vivências literariamente, ainda mais que livros de viagem eram tão a gosto dessa época. Entre 1813 e 1814 vieram à luz suas *Memórias de uma Viagem Empreendida durante os Anos de 1803, 1804 e 1805*.

A acolhida foi tão receptiva e os elogios tão grandes que chegou a ser descrita como uma segunda Madame de Staël. Em 1817, publicou sua *Viagem Através do Sul da França*, explorando ainda o mesmo filão; mas logo a seguir, debutou na criação literária propriamente dita, publicando um volume de novelas, confeccionado em papel fino e destinado aos bibliófilos, cheio de descrições de sentimentos e emoções ternos, registrados com grande delicadeza. O volume se vendeu bastante bem: Johanna tinha descoberto sua vocação. A partir de então, seguiu-se romance atrás de romance; no final da década de 1820, o editor Brockhaus publicou uma edição de suas obras completas, em um total de vinte volumes. Durante uma década, Johanna Schopenhauer se transformou na escritora mais famosa da Alemanha.

Seu sucesso ainda não alcançara este ponto na época em que Johanna havia travado amizade com Gerstenbergk, mas seus primeiros passos já tinham sido dados nessa direção. Gerstenbergk também fazia suas incursões literárias — o que representava uma outra afinidade entre os dois. Eles se alternavam a ler as obras um do outro, se estimulavam, corrigiam e melhoravam os rascunhos, apoiavam-se nos pequenos problemas, ofereciam-se mutuamente soluções. No mais famoso de seus romances, *Gabriele*, Johanna chegou a incluir poemas de Gerstenbergk. Ao mesmo tempo, Adele dava seus primeiros passos tímidos e Gerstenbergk se dispôs a publicar os poemas dela em seu próprio nome. Gerstenbergk, deste modo, se incorporou firmemente à cooperativa de produção literária schopenhauereana.

O talento literário de Gerstenbergk, do mesmo modo que suas faculdades intelectuais, eram limitados, mas não foi de modo algum um aproveitador, um espertalhão perverso, como alguns biógrafos quiseram fazer dele mais tarde. Ele buscava um lugar ao sol, como o fazem todos e Johanna, em cuja casa Goethe também era presença constante, tinha condições de lhe oferecer tal lugar. Mas Gerstenbergk também estava sempre pronto a lhe prestar ajuda quando ela precisasse, como se comprovou logo depois: quando Johanna, em consequência de maus investimentos, perdeu boa parte de sua fortuna, em 1819, além de lhe ministrar bons conselhos, ele próprio deu apoio financeiro a ela e Adele, até que se recuperassem. Em outra ocasião, quando as duas fizeram uma longa viagem, ele se encarregou dos cuidados e da manutenção da casa, sem ter recebido qualquer retribuição pelo esforço e prováveis pequenos gastos. Muito depois que Schopenhauer tivesse novamente deixado Weimar, produziu-se uma situação delicada. Quando Johanna tentou realizar

o casamento de Gerstenbergk com Adele, que até esse momento havia tentado conseguir marido sem sucesso, surgiu uma série de complicações, acrescentando-se assim mais um amargo capítulo à história dos sofrimentos de Adele. Contudo, no final do outono de 1813, quando Schopenhauer chegou a Weimar, ninguém havia ainda mencionado esses planos; na época, a única coisa que havia era uma forte amizade entre Gerstenbergk e Johanna, sua mãe, uma amizade a que Arthur reagiu com grande aborrecimento. Por que?

É inegável que Arthur se demonstrou intolerante, não somente neste momento, mas em muitos outros. Para que alguém pudesse receber sua aprovação, qualquer que fosse a situação, teria de mostrar qualidades superiores em algum ou em mais de um sentido, fossem essas intelectuais, morais ou artísticas. Se nada de excepcional pudesse descobrir em tal indivíduo, a pessoa passava a ser considerada por ele como um “produto feito em série” (*Fabrikware*), a expressão que empregava habitualmente para designar todos os homens e mulheres comuns.

E agora deparava, socado na casa de sua mãe, com um tipo que lhe dava a impressão de ser absolutamente medíocre, ainda mais desempenhando um papel que a seus olhos parecia insolente: permanecia o tempo todo ao lado de sua mãe, ocupando o lugar que fora de seu pai, que nesse meio tempo se tornara glorificado e sublimado pela memória. Além disso, nesse ponto Arthur pensava de maneira inteiramente convencional: acima de tudo, não podia perdoar à sua mãe por ter refeito sua vida sem o pai, que se achasse perfeitamente satisfeita na ausência dele e, mais ainda, que tivesse encontrado o seu próprio caminho após enviuvar. Logo ele, que só pudera cumprir o seu destino filosófico depois de libertar-se do poder póstumo de seu progenitor e isso com a ajuda expressa de sua mãe, exigia agora dela que mantivesse uma abnegada renúncia à vida, por meio da qual vivesse em recolhimento, como convinha a uma mulher piedosa, enquanto ele mesmo, por sorte, não estava disposto a praticar qualquer renúncia desse teor. Mas ele considerava que, no mínimo, o espaço que fora anteriormente ocupado por seu pai deveria permanecer vazio; melhor ainda, na medida do possível deveria ser ele, o filho, quem ocupasse o espaço de autoridade e substituísse a presença paterna junto à mãe. A verdade é que Johanna havia entendido muito bem a seu filho. Por esse motivo, reiteradas vezes durante os anos anteriores, havia sempre tentado dissipar suas suspeitas de que pudesse ter a intenção de contrair

matrimônio com algum outro homem. Mas por outro lado, não tinha tampouco a menor intenção de renunciar à sua própria vida livre e independente, por mais regrada que fosse, em benefício dos caprichos de Arthur. Em primeiro lugar, se afeiçoara demais a esta vida social e literária que empreendia para desistir dela e, em segundo, estava intimamente convencida de que sua independência repercutiria em benefício do filho, porque assim agindo, também garantia a liberdade deste. Mas ocorre que o filho não era assim tão independente como poderiam levar a crer todas as suas ásperas afirmações a respeito. Deste modo, sua mãe lhe dera autonomia para seguir seu próprio caminho, mas ele próprio não gozava da grandeza de ânimo necessária para deixar que sua mãe realizasse seu próprio destino; na verdade, sentia uma necessidade constante de se intrometer na condução da vida dela. Na verdade, em seu próprio diário ele se estimulava a manter a tolerância, mas infelizmente, não alcançara grande êxito nesse empreendimento.

Ele escreveu: “Grava isto de uma vez por todas, alma querida, para que sejas sábia. Os homens são subjetivos, não objetivos, são inteiramente subjetivos. [...] Investiga teus amores e tuas amizades, verifica se os juízos que te parecem objetivos não são, em grande parte, também subjetivos, por mais que estejam bem disfarçados; verifica se sabes dar o devido valor aos méritos de alguém que não te quer e assim por diante... [...] Sê tolerante, porque este é um maldito dever que tens para com os demais.”⁴²³

Mas Arthur não conseguia conservar-se tolerante. Ao contrário, pavoneava-se pela casa como se fosse o amo e senhor de todos. Durante as refeições em comum, ou ignorava totalmente Gerstenbergk, ou se punha a implicar grosseiramente com ele. Por exemplo, o tema da conversação à mesa poderiam ser os últimos acontecimentos políticos. Gerstenbergk, como de costume, nadava a favor da corrente e louvava o heroísmo dos patriotas alemães, embora nunca se houvesse alistado em qualquer regimento; defendia com ardor a libertação da Alemanha e afirmava ser mais do que tempo de cortar a crista de Napoleão, após ter expressado opiniões bem diversas em anos anteriores; e assim por diante. Arthur o confrontava deliberadamente e encerrava o assunto dizendo que, bem no fundo, todas essas batalhas não eram mais que arruaças iniciadas em salões de dança de segunda classe. Gerstenbergk tomava as dores dos patriotas, a discussão se acirrava e

acabavam por se produzir cenas terríveis. Algumas vezes as cadeiras eram jogadas ao chão, as portas batidas violentamente pelos brigões que se retiravam para evitar as vias de fato e era a mãe quem se via no fogo cruzado e tinha de segurar as pontas para evitar males maiores.

O desentendimento entre mãe e filho chegou a tal ponto, que passaram a se comunicar exclusivamente por meio de cartas, apesar de estarem morando debaixo do mesmo teto. Em uma delas, Johanna escreveu o seguinte: *“O que me aborrece especialmente é quando tu injurias aqueles que, dominados pelo espírito da grande época em que vivemos, tomam figuradamente a espada entre suas mãos, ainda que a natureza não os tenha dotado para a vida militar. Deverias deixar que os outros fossem da maneira que são, do mesmo modo que tens plena liberdade para ser como tu és, segundo eu mesma penso.”*⁴²⁴

Schopenhauer havia convidado, no começo de janeiro de 1814, um seu amigo da universidade para que viesse visitá-lo em casa de sua mãe; tratava-se de Josef Gans, um estudante judeu desprovido de meios financeiros, a quem costumava prestar ajuda financeira e que, devido a este apoio, sentia-se na obrigação de apoiá-lo em seus debates com singular denodo, ainda que não demonstrasse grande inspiração argumentativa e ainda ostentasse menores dotes de eloquência. Isto irritava sobremaneira a Johanna, tanto mais que tinha de escutar continuamente da boca de Arthur a observação mordaz de que se rodeava de figuras medíocres para se nutrir da admiração que lhe demonstravam. Deste modo, acrescentou em sua carta a seguinte observação às críticas feitas por Arthur contra as paixões patrióticas: *“Esse teu amigo Gans [...] se sente perfeitamente à vontade escondendo sua covardia inata por detrás de ti e fica a te imitar o tempo todo, sem ter uma parcela do teu talento.”*⁴²⁵

Gerstenbergk, que era forçado a suportar os ataques violentos de Arthur e a quem Johanna, via de regra, impedia de responder na mesma moeda, dava curso a sua fúria nas cartas que escrevia a seus amigos: *“É sobre mim,”* escreveu a Ferdinand Heinke, um oficial do Regimento de Caçadores Reais de Lützow, que era o alvo da paixão de Adele nessa época, *“que o tal de filósofo derrama o veneno de sua sabedoria universal. Imagine que mandou buscar em Berlim um judeuzinho, que só é seu amigo porque se dispõe a tomar com paciência a sua dose diária do purgante objetivo da raiz quádrupla... De minha parte, gostaria que esse Exército Kleist de vocês entrasse país adentro e conquistasse Paris simplesmente para dar doses diárias desse laxante a todos os*

franceses. O tal judeu se chama Gans e se encarnou em um atemorizante objeto subjetivo, sentando-se à nossa mesa de chá como uma verdadeira não-entidade.”⁴²⁶

Para manter as coisas sob controle, a mãe estabeleceu um novo conjunto de regras em sua residência, por meio do qual evitava ao máximo a possibilidade de novos enfrentamentos. Gerstenbergk passou a comparecer unicamente à refeição do meio-dia e ela arranjava as coisas para apenas se encontrar com ele quando Arthur estava ausente. Contudo, ela apreciava a companhia de Gerstenbergk tanto quanto antes e a redução de seus encontros e conversas teve como única compensação o incômodo de ter de tratar diariamente com um filho que passava o dia reclamando de uma coisa ou de outra, que demonstrava mau humor a maior parte do tempo e que se comportava como se soubesse respostas para tudo, mesmo para as perguntas que nunca haviam sido feitas. *“Tu me pareces muito negativo, demonstras demasiado desprezo com relação aos que são diferentes de ti, gostas de pronunciar julgamentos sumários e costumavas me fazer longos sermões, tão indesejados como excessivamente frequentes,*”⁴²⁷ escreveu-lhe.

Os novos regulamentos funcionaram durante três meses, até a metade de abril de 1814, quando Johanna Schopenhauer finalmente se fartou da convivência difícil com o filho e das restrições de seus encontros com Gerstenbergk. Inicialmente, ela começou a alegar dificuldades financeiras, embora Arthur pagasse pela comida e pelo alojamento, tanto para seu companheiro de estudos como para si mesmo. Mas o dinheiro que ele pagava nunca lhe parecia o suficiente para cobrir seus gastos e, além disso, sentia acanhamento de lhe cobrar mais pela pensão em casa de sua própria mãe; na verdade, ela achava que seria muito mais agradável poder agir com magnanimidade e não se achar em situação de ter de lhe cobrar os gastos. Também lhe parecia muito melhor que Arthur retomasse sua situação anterior de independência total. Seja como for, ela tinha “razões importantes”, segundo afirmava, para querer morar sozinha de novo. Arthur tinha de entender isso; afinal de contas, ele mesmo lhe afirmara muitas vezes no passado que seria melhor para os dois que vivessem separados. Portanto, Arthur deveria aceitar o seu ponto de vista expressado tão claramente. Porém, como tantas vezes antes, Arthur não esteve de acordo com suas opiniões. De fato, sentiu-se humilhado, com a impressão de que estava sendo expulso de

sua própria casa. Recordou à sua mãe que fora ela precisamente que lhe havia, pedido, “com lágrimas nos olhos”, que se alojasse em sua casa sempre que viesse a Weimar. Isso fora totalmente verdade, embora Arthur soubesse perfeitamente por que sua mãe se havia comportado desse modo com relação a ele. Ela não perdeu tempo em lhe avivar a memória: *“O que eu queria [...] era que pudesses observar de perto a minha maneira de viver durante um tempo mais longo, para que não alimentasses falsas ideias a meu respeito.”*⁴²⁸ Não obstante, ficara bastante claro que Arthur, além de se demorar muito mais do que em visitas anteriores, não se deixara demover de suas “falsas ideias”. Bem ao contrário, continuava a atormentar sua mãe com a suspeita declarada de que Gerstenbergk fosse seu amante.

Johanna cansou de precisar justificar-se perante o filho. O que ela realmente queria era retomar a separação total de suas vidas, como já o fizera anteriormente, durante o período de 1807 a 1809. A única maneira com que poderiam entender-se, segundo ela escreveu, era que os círculos em que se moviam não conservassem a menor ligação entre si. Mas havia uma coisa que desejava deixar bem clara: não tinha a menor intenção de romper seu relacionamento com Gerstenbergk por causa de Arthur. *“Se eu me dispusesse a sacrificar o meu amigo somente porque vocês dois não se toleram, estaria sendo injusta tanto com ele como o seria comigo.”*⁴²⁹

Ela nunca cobrou de Arthur que fingisse qualquer simpatia por Gerstenbergk e nem sequer lhe prestasse as cortesias sociais, mas exigiu que ele mesmo aceitasse a amizade que nutriam um pelo outro. Afinal de contas, ela não determinava em absoluto quais seriam as relações de amizade do filho ou sequer seus relacionamentos casuais; chegara mesmo ao ponto de aceitar a presença em sua casa daquele insuportável Josef Gans.

Em resumo, a única solução possível era a de que Arthur abandonasse o campo de combate doméstico; se ele pretendesse continuar em Weimar, ela o ajudaria a encontrar uma moradia adequada. Decidira que as peças dos fundos de sua casa, onde agora se estavam alojando Arthur e Gans, passariam a ser ocupadas por Gerstenbergk. *“Não é preciso que me respondas agora; assim que tiveres decidido partir, manda-me avisar, mas não há pressa e não preciso saber com muita antecedência.”*⁴³⁰ Com estas palavras, concluiu a carta que mandou a copeira pegar no salão de visitas, onde se encontrava, a fim de entregá-la em mãos no quarto de Arthur, na manhã de 10 de abril de 1814.

Durante essas semanas carregadas de tensão em que se produziu a ruptura final entre mãe e filho, teve lugar essa memorável troca de palavras que Schopenhauer, muitos anos mais tarde, relatou a um de seus conhecidos, Wilhelm Gwinner:

A mãe, segurando entre as mãos um exemplar da tese doutoral de Arthur, *“Sobre a raiz quádrupla do Princípio da Razão Suficiente”*, lhe declarou gentilmente: “Isto deve ser alguma coisa para farmacêuticos...”

Arthur respondeu: “Será ainda lido quando não restar um só exemplar de teus escritos nem sequer num sebo.” Ao que a mãe retorquiu: “Pois desse teu escrito a edição toda ainda estará por ser lançada.”⁴³¹

As duas profecias, tanto a da mãe como a do filho, acabaram por se realizar.

Depois de Arthur haver recebido a carta em que Johanna determinava que saísse de sua casa, passou-se ainda um mês antes que o relacionamento entre mãe e filho se rompesse em definitivo. Durante este período, surgiram novas dificuldades, desta vez de caráter financeiro. Arthur acusou a mãe de estar usando ilicitamente uma parte da herança que lhe era devida. Mais ainda, que o dinheiro que ele dava para ajudar no sustento da avó também estava sendo gasto por Johanna em suas próprias despesas.

A cena que se passou entre eles deve ter sido bastante violenta. No dia seguinte, 17 de maio de 1814, Johanna lhe escreveu mais uma carta, em que se demonstrava extremamente irritada.

“Essa porta que bateste com tanta violência ontem na cara de tua mãe, depois de te haveres comportado de forma tão indigna para com ela, trancou-se agora definitivamente entre nós. Estou simplesmente farta e não posso mais suportar os teus excessos; desse modo, estou indo passar uns dias no campo e não retornarei a casa enquanto não ficar sabendo que foste embora; estou tomando esta atitude por simples precaução em defesa de minha própria saúde, já que outra cena como a de ontem provavelmente me provocará uma apoplexia e o ataque poderá ser forte o suficiente para me matar; tu não fazes a menor ideia do que é um coração de mãe, que quanto mais profundamente ama, tanto mais dolorosamente sente os golpes sofridos pela mão amada. Não é em absoluto por causa de Müller (von Gerstenbergk), isso eu te juro por Deus em Quem eu creio; o que me separou de ti não foi nenhum outro senão tu mesmo; foste tu que nos dividiste por tua desconfiança, tuas censuras injustas sobre minha vida privada e sobre a

escolha de meus amigos, teu comportamento desdenhoso com relação a mim, teu desprezo com relação a meu sexo, tua resistência claramente expressada em contribuir para minha felicidade, tua avareza, teu mau humor que demonstras em minha presença sem o menor cuidado; foi isso e muito mais que fez com que me pareças completamente odioso e foi tudo isso que me separou e me separa de ti. [...] Se teu pai fosse ainda vivo, logo ele que poucas horas antes de morrer te recomendou energicamente que me honrasses e respeitasses, que não me causasses desgostos nem tristeza, o que ele haveria de dizer ao contemplar a tua conduta? Se tivesse sido o contrário, se eu tivesse morrido e ele estivesse vivo, tentarias dominá-lo do mesmo jeito que queres te impor a mim? Tentarias determinar de que forma ele deveria viver e escolher os amigos que ele poderia receber? E eu, então, valho menos do que ele? Por acaso, ele fez mais por ti do que eu? Sofreu mais por tua causa? Acreditas que ele te amou mais do que eu? [...] Quaisquer deveres que eu tivesse para contigo estão encerrados a partir de agora. [...] Já não tenho mais nada a ver contigo. [...] Deixa teu novo endereço aqui em casa para alguma emergência, mas não me escrevas porque, doravante, não vou ler e não pretendo responder nenhuma carta que venha de ti. [...] Deste modo, tudo está terminado entre nós. [...] Tu me fizeste mais mal do que posso suportar. Espero que vivas e sejas feliz tanto quanto puderes.”⁴³²

Poucos dias depois, Arthur Schopenhauer saiu de Weimar. Nunca mais tornou a avistar-se com sua mãe, o que não impediu que muitas cartas violentas ainda fossem trocadas entre eles.

Mas de onde surgiu tamanha explosão de ódio, ira e menosprezo? Talvez de uma forma de desespero? Ele se demonstrara arrogante e grosseiro durante todos esses meses e a mãe, que claramente não estava interessada em lutar pela conquista do amor de seu filho, mas apenas queria chegar a um arranjo cômodo para a vida cotidiana, em que pudessem conviver de forma mais ou menos aceitável, reagia perante a face que Arthur lhe mostrava. Mas esse rosto não era mais que uma máscara: Arthur estava praticando um *double-blind*, usando um disfarce para esconder um disfarce. Sua conduta exterior e seus desejos secretos estavam em permanente contradição. Contudo, não será a mãe, mas ele mesmo a vítima definitiva de sua própria tragicomédia. Sua mãe era esperta demais para ele e o prendeu na mesma armadilha que ele havia montado. Quando ela expressou o desejo de separar-se definitivamente dele,

se deu ao luxo de recorrer às mesmas palavras que Arthur empregara em ocasiões anteriores: afinal de contas, ele mesmo *“lhe afirmara muitas vezes no passado, e com toda razão, que os dois eram diferentes e que seria melhor para os dois que vivessem separados; portanto, era assim que tinha de ser.”*⁴³³ Não obstante, o filho, como se pode perceber claramente neste instante, por mais que afirmasse o contrário, não queria ser tomado ao pé da letra. Nesta ocasião, o que ele desejava mesmo era permanecer em casa e, para esse fim, se ofereceu para dar à mãe mais dinheiro como pagamento por refeições e moradia. A situação pode ser resumida desta forma: primeiramente, ele se fez de difícil, dizendo que não tinha vontade de ir viver com a mãe; a seguir, foi ela quem insistiu e ele só se deixou convencer quando ela lhe rogou “com lágrimas nos olhos” que se alojasse em sua casa. No segundo ato, ele efetivamente veio morar com ela, mas pouco tempo depois a mãe já não mais o suportava. Determinou então sem meias palavras que ele tinha de se retirar; mas agora era ele que não queria mais sair e lhe ofereceu mais dinheiro a título de pensão, para que pudesse permanecer. Podemos encontrar aqui dois sentimentos complementares: primeiro, ele sentiu-se profundamente ofendido pelas insistências de sua própria mãe, que antes o convidara e agora insistia para que ele se retirasse; em segundo lugar, ele demonstrou uma ansiedade desesperada e praticamente suplica para permanecer. Mas a mãe foi incapaz de entender e muito menos atender a essa súplica, porque Arthur se envergonhava desse sentimento e o escondia sob o ritual de enfrentamento doméstico que lhe era ditado por seu orgulho áspero e pungente. Tudo para ele significava uma luta em que somente podiam haver vencedores e vencidos. O rugido dos combates deveria ser forte o bastante para abafar os vagidos do garotinho mal-amado. É por essa razão que acabava por enfrentar com uma energia tão desmesurada a mãe que lhe falhara inicialmente. Isso não impedia que escrevesse ao mesmo tempo em seu diário: “Marchamos através da escuridão, impulsionados pela energia furiosa da vontade de viver e mergulhamos cada vez mais profundamente nas trevas do vício e do pecado, na morte e na aniquilação — até que, gradativamente, a fúria da vida se volta contra si mesma e nos damos conta de qual é o caminho que de fato tínhamos desejado seguir, até que, através do sofrimento, do horror e do espanto, chegamos a nós mesmos, ingressamos dentro de nós mesmos e é da dor que nasce o nosso melhor conhecimento.”⁴³⁴

Este “melhor conhecimento” já é também nosso velho conhecido: é a “melhor consciência”, tantas vezes mencionada. Mas onde se encontrava na existência de Arthur esta serenidade de vida que lhe deveria ter sido conferida pela “melhor consciência”? Onde se achava a paz que se ergue acima de todas as razões capazes de darem impulso à autoafirmação? Qual o motivo porque não podia deixar sua mãe viver calmamente sua própria vida do jeito que mais lhe agradava, ainda que Gerstenbergk agradasse a ele mesmo tão pouco? Onde ficaram estas inspirações que, em momentos de exultação, o libertavam subitamente de todas as tensões da luta interior, dessa inimizade contra si mesmo — será que o poder destas se limitava a inspirar a escrita de suas obras filosóficas, seriam incapazes de lhe conferir essa ironia vital que dissolve toda a rigidez e tensões quando se adota a atitude do “como se”? Schopenhauer escreveu em seu diário: “Somente é verdadeiramente feliz aquele que, *na vida, não quer a vida*, isto é, que não se esforça por conquistar os bens que a vida oferece. Só assim o fardo da vida se alivia. A nossa vida é como uma pesada carga sustentada por cordas e roldanas, mas apoiada nas costas de um homem curvado. Se ele se ergue e tenta sustentar a carga, todo o peso recai sobre ele; mas se ele se agacha novamente e fica quieto, sem tentar carregar o fardo, não precisa mais suportar nada, porque nenhum peso oprime suas costas.”⁴³⁵

Mas é justamente este autocontrole que Arthur não conseguira conservar durante estas semanas terríveis: ele se comportava como um *berserker*, um guerreiro tomado pela fúria do combate, dando golpes à direita e à esquerda com um machado de guerra e demonstrava tão pouca capacidade de recolhimento que claramente nem se dava conta da profunda ambivalência existente em seu relacionamento com a mãe. Havia muitas outras coisas que tampouco percebia. Por exemplo, nem por um só instante lhe passou pela cabeça que todas estas alterações estavam causando grande sofrimento à sua irmã Adele.

Sua irmã, nove anos mais moça, era uma estranha para ele. Durante muitos anos não se haviam encontrado ou, quando se viam, era somente por curtos períodos. A diferença de idade também impedia que se pudessem tratar como iguais. Mas enquanto Arthur estivera fora, Adele crescera e se transformara em uma inteligente jovem de dezessete anos, participava de todos os serões literários da mãe e era convidada a visitar as melhores casas da sociedade weimariana; o próprio Goethe gostava de entabular com ela longas

conversações e ela ainda fundara uma associação feminina consagrada às Musas, em que se reuniam as filhas de algumas famílias aristocráticas para tocar música ou ler em voz alta enquanto as companheiras pintavam ou faziam bordados, crochê e tricô. A “Espiritual” Adele já se havia convertido quase em uma celebridade nos círculos da melhor sociedade de Weimar. O Príncipe Pückler-Muskau a conheceu em 1812 e relatou por carta à sua noiva: “Adele é um desses seres femininos que, ou te deixam completamente indiferente, ou se demonstram capazes de te despertar um interesse profundo e permanente. [...] Seu aspecto exterior é agradável para meu gosto pessoal e seu interior é uma formosa criação da Natureza.”⁴³⁶

Lástima que o Príncipe Pückler-Muskau fosse o único a defender esta opinião. Não que Adele não fosse bastante apreciada: de um modo geral, todos admiravam sua inteligência, sua excelente educação, sua gentileza, seu talento artístico, sua capacidade de manter uma conversa viva e interessante, sua sensibilidade, sua fantasia — em resumo, todos os aspectos da alma da jovem — mas, ao mesmo tempo, deploravam seu aspecto exterior. De fato, suas feições eram tão desagradáveis que os conhecidos chegavam a aconselhar os estranhos, antes de serem apresentados a ela, que não se deixassem intimidar por sua aparência. Sua própria mãe escreveu neste sentido a seu amigo Karl von Holtei, que lhe havia pedido permissão para lhe fazer uma visita. O escultor Rauch, que conheceu Adele no salão de visitas de sua mãe, declarou sem rodeios que a mocinha era “horrivelmente feia”. Depois que se tornara adulta, Levin Schücking, em uma correspondência, desenhou dela um retrato verbal em que a mostrava quase monstruosa: “Quando Adele estava ainda no berço, [...] as Três Graças haviam feito questão de se manter firmemente afastadas; ela ostentava um corpo grande e de ossos largos, que suportava uma cabeça de fealdade incomum; [...] apesar de sua constituição robusta, era redonda como uma maçã e poderia mesmo ser tomada por uma mulher tártara, caso a singular originalidade de suas feições não fugisse a qualquer tipo de classificação. Mas essa cabeça horrenda era iluminada por um par de olhos decididamente femininos, sérios e sinceros e ninguém podia travar conhecimento com ela sem se sentir imediatamente atraído, fosse por seu caráter de raras virtudes, fosse por uma bondade à toda prova, sem o menor traço de orgulho, fosse pela surpreendente e incomum extensão de sua cultura.”⁴³⁷

Contudo, uma boa parte dos interlocutores tampouco encontrava em Adele uma atração intelectual desse nível. Ernst von der Malsburg, que foi tradutor para o alemão da obra do dramaturgo espanhol Pedro Calderón de la Barca, descreveu Adele em uma carta dirigida a seu amigo Tieck, por meio das seguintes palavras: “Ela faz questão de matraquear o tempo todo a fim de demonstrar sua espantosa erudição”; acrescentou que ela nunca se cansava “de se exhibir, tocando todos os registros do órgão de tubos de sua genialidade.”⁴³⁸

O famoso jurista Anselm von Feuerbach, que foi apresentado às damas Schopenhauer em Karlsbad, no ano de 1815, descreveu Adele, na época com dezoito anos, como uma “gansa” que não sabia quando chegava o momento de parar de grasnar.

Esta dicotomia entre seu exterior e seu interior, que causava uma impressão tão dissonante entre os homens que encontrava, passou a constituir também, necessariamente, o núcleo da imagem que Adele fazia de si mesma. Sentia-se muito infeliz por sua fealdade; era extremamente sensível, ansiava por amor e tinha plena consciência de que seu próprio corpo lhe proibia o acesso ao amor físico. Em seus diários, cuja redação ela iniciou a partir do momento da partida definitiva de Arthur, ela dá pleno curso à sua mágoa e suas queixas se demonstram bastante eloquentes. Para mal dos pecados, teve a má sorte de fazer amizade com a formosa Ottilie von Pogwisch, que mais tarde seria esposa de August von Goethe, o filho do poeta amigo de sua mãe. Do mesmo modo que Adele, Ottilie estava enamorada do amor. Eram amigas inseparáveis e se entusiasmavam conjuntamente por rapazes ou homens jovens que se dispunham a lhes fazer a corte, mas que, claramente — pelo menos em termos eróticos — só estavam interessados em Ottilie. Adele também era procurada por eles, porém como confidente, para escutar suas penas de amor; eles sempre encontravam nela um ombro amigo em quem chorar as mágoas, enquanto Ottilie bancava a coquete ou se fazia de arisca; ou então partilhavam com ela sua alegria e entusiasmo quando a outra lhes dava atenção. O papel de depositária de tanta confiança demonstrou-se agradável para Adele durante algum tempo, mas à medida em que transcorria o tempo, esta função se foi tornando mais e mais decepcionante. Comentando um destes casos amorosos, sempre infelizes para ela, porque também se sentia atraída pelos rapazes que ansiavam por sua amiga, anotou em seu diário:

*“Quem poderia ser mais feliz do que eu por ser amada, quem saberia amar melhor em troca e, digo sem sombra de orgulho, quem poderia fazer um amado mais feliz do que eu? E contudo — mais uma vez tudo passou...”*⁴³⁹

Ela se sentia rodeada por uma atmosfera de amor, escreveu em outra ocasião, mas ninguém a amava da forma como ela queria ser amada. Ela percebia que estava sendo usada por todos, mas que ninguém realmente precisava dela. Deste modo, não há nada de espantoso que esta amizade íntima com Ottilie, que obtivera tanto êxito em criar uma atmosfera erótica ao seu redor, gradativamente se vá misturando com traços de rancor e de ciúme: *“Qualquer inglês de cabeça vazia ocupa as atenções e os pensamentos (de Ottilie), a qual, na ausência das atenções de tal pretendente, se dirigiria somente a mim,”*⁴⁴⁰ escreveu ela reprovadamente, esquecendo, não obstante, que ela mesma pouco antes havia alimentado esperanças de que um desses “ingleses de cabeça vazia” demonstrasse por ela um interesse mais sério. De fato, quando Charles Sterling, que fora chamado ironicamente por Goethe de “garotinho endiabrado”, saiu de Weimar, Adele se queixou em seu diário: *“Como a voz de um anjo que acaba de nos anunciar à presença de Deus, sua presença se extinguiu agora de minha vida. [...] A única ligação que ainda conservo com ele é por meio das cartas que escreve a Ottilie.”*⁴⁴¹

Aquilo que Adele mais censurava em sua amiga Ottilie era que ela se limitasse “a não buscar nada mais, a não pensar em nada mais, a não respirar em nada mais a não ser o amor!” Mas era justamente isso que também se passava com ela o tempo todo e foi este o elemento central que constituiu a evidente tragédia de sua vida. O desejo de ser amada de corpo e alma por um homem era o centro de todas as sensações, pensamentos e reflexões que Adele confiava a seu diário. Naturalmente, sua própria mãe e os deveres das convenções sociais a pressionavam para que buscasse um bom partido, mas é importante observar como esta necessidade obsessiva de ser amada era capaz de sufocar toda a perspicácia, todo o talento e todo o domínio de si mesma que demonstrava em outras circunstâncias e que costumavam ser elogiados em tantas ocasiões e com tanta frequência. Ela sondava todos os ambientes em que se encontrava com o máximo de atenção, a fim de descobrir o menor indício de que alguém estivesse experimentando alguma inclinação para com ela; alimentava constantemente suas esperanças frustradas com a mesma constância, pronta a se lançar em direção a qualquer olhar amigo, à menor

palavra amistosa que lhe fosse dirigida. Suas frequentes melancolias e depressões surgiam quase sempre depois que tais expectativas fossem malogradas.

Ela escrevia alguns poemas, recortava toalhas e guardanapos de papel de seda a bico de tesoura, lia muito, cantava, representava em peças de teatro amador. Algumas coisas fazia muito bem e era elogiada: todos confirmavam que era uma jovem talentosa. Mas tudo lhe parecia artificial e provisório, nada preenchia seu vazio interior. Eram apenas preliminares, ações praticadas em substituição a uma vida não vivida: *“Meus dias correm rápidos dentro de um crepúsculo permanente, cheios de alegrias, dores, preocupações e brincadeiras; mas tudo isso passa a meu lado como se fossem outros tantos viajantes, em parte alguma consigo tocar em algo de sólido, em lugar nenhum encontro o sentimento tranquilo de apenas ser e agir.”*⁴⁴²

Quando se encontrava em um destes estados de ânimo depressivos, até mesmo sua própria sensibilidade lhe parecia suspeita: não seriam apenas sentimentos de segunda mão, tomados de empréstimo, interesse demonstrado pelos outros, nada mais que “com-paixão” e “sim-patia”, tudo desprovido dessa emoção forte e em constante movimento dentro de nós que somente pode ser desenvolvida através de nosso próprio envolvimento com a vida? A vida, tal qual como ela a desejaria viver, passava constantemente a seu lado, mas não por dentro dela, passava por fora, através dos outros, através de sua mãe, através de Ottilie — ou mesmo passava através de um palco de teatro em que, poetizada, adotava as figuras dramáticas que interpretava tão bem. Foi o desengano com sua própria vida que levou Adele a desenvolver sua paixão pelo teatro. Seu maior prazer era representar no Teatro Amador de Weimar, o Laienbühne. Goethe a elogiou muito por sua interpretação de Ifigênia. Nas reuniões sociais, as pessoas sentiam real prazer ao ouvi-la declamar. Ela se demonstrava assim talentosa porque a encarnação de sentimentos fortes podia ser adotada sob a proteção da segurança proporcionada pelos textos; mas não encontrava nenhum tipo de apoio parecido na vida real: tudo o que ela tocava parecia esvaziar-se e sempre perdia o controle ao entregar-se a qualquer emoção privada. Mas quando conservava o controle de si mesma, em ocasiões sociais, falava bem e com tanta volubilidade que chegava a perder o fôlego. A linguagem servia como substituto para a falta de outros contatos ou de outras convivências. Mas em

seu íntimo, respirava uma atmosfera sutil: dali provinha sua predileção por esses lindos e delicados trabalhos de papel recortado em filigranas com um conjunto de tesouras de vários tamanhos, cujo resultado final devia ser tocado com o maior cuidado para não produzir rasgaduras, de tão finas que eram as divisórias deixadas entre um espaço e outro e que só mostravam a riqueza e perfeição de seus detalhes quando estendidos sob lâminas de vidro cristalino. O estado de ânimo básico de Adele era elegíaco. Ela se refugiava em um presente imaginário composto de recordações. Tão logo um evento transcorreria, ela já o fantasiara e o transformava em novas memórias: porém estas lembranças se destinavam a serem reinvocadas a fim de substituir a vida que lhe faltava no momento presente.

Poucas semanas antes da chegada de seu irmão a Weimar, ocorreu um desses eventos que serviria para nutrir a imaginação de Adele durante um decênio.

Otilie e Adele, durante a primavera de 1813 e depois de uma escaramuça entre os prussianos e os franceses, tiveram uma experiência cheia de consequências. Enquanto davam um passeio em um parque que ficava nos limites da cidade, elas encontraram escondido em uma moita, um oficial ferido que pertencia ao Regimento de Caçadores Reais de Lützow. Nesse ponto exato de um período politicamente tão conturbado, Weimar fazia parte da coligação de aliados de Napoleão, portanto o oficial que as duas donzelas descobriram nessa manhã de primavera era um ferido inimigo. Mas Otilie, juntamente com Adele, perceberam a situação de outra maneira. Otilie, que pertencia a uma família de nobres prussianos empobrecidos, era partidária romanticamente fervorosa dos galantes combatentes pela libertação da Prússia; Adele e a organização feminina votada ao culto das musas que ela mesma fundara e dirigia, além de outras jovens weimarianas que também estavam imbuídas do espírito patriótico então em voga, que favorecia a criação de uma moderna pátria alemã, compartilhavam dos mesmos sentimentos. Otilie e Adele se lançaram à aventura como se estivessem formando uma pequena conspiração. Conduziram o ferido apoiado em seus ombros a um refúgio secreto, em que secretamente o trataram e alimentaram. Muito naturalmente, as duas jovens se apaixonaram pelo herói ferido, que ostentava o nome prosaico de Ferdinand Heinke e era filho de um comerciante de peles da Silésia. Depois de seu restabelecimento, Heinke tirou umas férias curtas para convalescer em Breslau e, logo a seguir, reuniu-se à

sua tropa. No decorrer desse ano, seu regimento se acantonou duas vezes nas cercanias de Weimar e o jovem, plenamente recuperado de suas feridas, revelou-se um verdadeiro sedutor. Ele frequentava as casas das jovens e lhes fazia a corte, enquanto estas lhe demonstravam sua adoração com a devida cautela, porque ficaram sabendo que ele tinha uma noiva à sua espera em Breslau.

Quando Arthur Schopenhauer chegou a Weimar, no final do outono de 1813, Adele ainda se acha sonhadoramente ensimesmada neste romance feito de fumaça e de pólvora envolvidos em encantamento amoroso — intocada pelas grandes calamidades que Weimar teria de suportar novamente, porque as tropas aliadas abandonaram seus feridos na cidade. A disenteria e a “febre nervosa”, como chamavam o tifo, começaram a fazer grandes estragos. Em novembro de 1813, com seis mil habitantes permanentes, Weimar estava com quinhentos enfermos de tifo. Havia falta de médicos e todos temiam o contágio. Duas vezes por dia, todas as ruas da cidade eram percorridas por um carroção transportando um defumador, que soltava uma fumaça espessa de alcatrão branco, supostamente capaz de afastar os “fumos” da doença; logo surgiram problemas de abastecimento e foram numerosos os suicídios. Adele permaneceu intocada por todas essas catástrofes, do mesmo modo que se demonstrava indiferente — pelo menos, no princípio — a todas as calamidades que se produziam em sua própria casa, tanto as tensões constantes como a alteração violenta que produziu o rompimento final entre sua mãe e seu irmão.

As lembranças de Heinke, que enquanto isso se despedira definitivamente de Weimar, converteram-se para Adele e, em grau menor, também para Otilie, em um santuário da alma. O momento em que o haviam encontrado passou a significar para elas o começo da verdadeira vida. Adele chegou a compor estes versos: “Bom é *encontrar* vida na vida / Caso contrário ela se arrasta, tão pobre e cheia de saudades...” ⁴⁴³ A que acrescentou mais estes, um pouco depois: “Não é somente que tu, cheio de valor, tenhas aceito uma vida de escravo. / Que, por amor da Pátria e da Liberdade tenhas oferecido tua vida anterior. / Cobriu-te no estrangeiro um teto hospitaleiro. / ... / Parte feliz, homem de nobres costumes! / ... / Nós nos conhecemos de uma vez e para sempre.” A Adele elegíaca se abandonava sem a menor inibição às forças mitômanas e glorificantes da recordação. “As flores que germinaram sobre

um manto de gelo / ... / *As flores* não me são furtadas pela fuga das horas. / Esgotou-se o cálice, mas não perdi nada. / Está encerrado dentro de mim mesma / Aquilo que vivi enquanto era iluminada por um sol sangrento.”

Adele, que instituíra com tremenda devoção a Heinke, que mais tarde veio a ser o chefe de polícia de Breslau, como o ponto norteador de sua vida, não obstante fora novamente forçada e se pôr de lado mais uma vez em favor de Ottilie durante as poucas semanas de sua presença material em Weimar. No momento culminante do romance, Adele escreveu a Ottilie: “Estamos realmente em uma situação muito triste [...] porque as duas amamos a uma e à mesma pessoa. [...] Eu [...] permaneço em silêncio, porque estou firmemente decidida a reprimir qualquer sentimento que nutra com relação a ele e a me contentar com sua amizade e consideração. [...] Farei tudo quanto estiver a meu alcance para descobrir se ele te ama de verdade. [...] Quando a mim, já me sinto lisonjeada por saber que desde ontem ele me acha agradável e não faço questão de mais nada além disso.”⁴⁴⁴

Heinke transformou-se em um mito de tal ordem para Adele que, muitos anos depois, ele ainda constituía um ponto de referência em sua vida a cada momento em que precisava enfrentar a si mesma por um motivo qualquer. “Ferdinand,” escreveu Adele em seu diário na última noite de 1816, “será que eu agi, vivi e pensei segundo os teus ideais?”⁴⁴⁵ A partir dessa data, Heinke se converteu em um padrão com o qual todos os demais homens eram comparados desfavoravelmente. “Estou decidida a somente amar um homem se este, comparado com Heinke, não se converter em um oco vazio.” (4 de março de 1817).⁴⁴⁶ Mesmo dez anos depois, em Agosto de 1823, ela ainda escreveu: “Penso agora em Ferdinand como o meu destino, como minha esperança no mundo vindouro, como se fosse um deus, sem desejos, sem remorsos e sem lágrimas. Essa foi a voz de meu fado, eu a escutei e agora tudo chegou ao fim.”⁴⁴⁷

Quando Arthur, durante o almoço à mesa da mãe, troçava sem consideração e cheio de desprezo das paixões patrióticas que passaram a inflamar a própria Weimar após a retirada de Napoleão e ao mesmo tempo se chocava com Gerstenbergk, sempre pronto a nadar a favor da corrente dominante a cada época, Adele foi lançada em um conflito de lealdades. Por um lado, Gerstenbergk, em comparação com Heinke, não lhe parecia mais do que um covarde, fanfarrão e fingido; sua firme amizade com sua mãe não lhe agradava

nem um pouco; mais tarde, ela descreveu a si mesma como tendo ficado “rígida como gelo” quando suas desconfianças de que a mãe pretendia mesmo casar-se com ele foram reforçadas por um motivo ou outro. Em resumo: a aversão de Arthur para com Gerstenbergk contava com sua plena aprovação. Por outro lado, sentia-se profundamente ferida pelas expressões zombeteiras empregadas por Arthur para descrever os assim chamados “combatentes da liberdade”, porque as toma como uma ofensa dirigida a seu ídolo, a quem, naturalmente, seu irmão nunca conhecera. O que ela nem sequer suspeitava era que o próprio Gerstenbergk mantinha relações de amizade com Heinke e o mantinha a par de todas as cenas transcorridas em sua casa e de todas as suas desavenças com Arthur, por meio de uma correspondência mais ou menos constante.

Adele sofria sob esse conflito de lealdades, sentindo-se como presa na terra de ninguém, entre o fogo cruzado de duas frentes de batalha. Passou a reagir com horror e angústia na medida em que os enfrentamentos entre a mãe e o irmão foram ficando mais ferozes. Mas é indubitável que seu relacionamento com a mãe era muito mais íntimo e assim, acabou por tomar o partido de Johanna contra o irmão. “Meu irmão,” escreveu ela a Ottilie por ocasião do grande confronto, “portou-se de maneira vergonhosa com relação a minha mãe e, por agora, nem sequer me dá vontade de me encontrar com ele.”⁴⁴⁸

Se não tomarmos em consideração algumas cartas esparsas, a partida de Arthur interrompeu também o relacionamento entre os irmãos. Dois anos mais tarde, Adele anotou em seu diário: “Não tenho a menor notícia de meu irmão.”⁴⁴⁹

- [415](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 643-44. (NA).
- [416](#) Idem, ibidem, p. 3. (NA).
- [417](#) Idem, ibidem, p. 9. (NA).
- [418](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 186. (NA).
- [419](#) *Gesammelte Briefe* p. 654. (NA).
- [420](#) Citado por H. H. Houben, *Damals in Weimar* [Naquela época, em Weimar], p. 183. (NA).
- [421](#) Adele Schopenhauer, *Tagebücher* [Diários], Tomo I, p. 128. (NA).
- [422](#) *Briefwechsel*, Primeiro Volume, p. 124. (NA).
- [423](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 71. (NA).
- [424](#) Citado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, Ano 1973, p. 125. (NA).
- [425](#) Idem, ibidem, p. 125. (NA).
- [426](#) Citado por K. Pisa, *Schopenhauer*, p. 264. (NA).
- [427](#) Citado por K. Pisa, *Schopenhauer*, p. 264. (NA).
- [428](#) Idem, ibidem, p. 124. (NA).
- [429](#) Idem, ibidem, p. 125. (NA).
- [430](#) Idem, ibidem, p. 126. (NA).
- [431](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 17. (NA).
- [432](#) K. Pisa, *Schopenhauer*, p. 128. (NA).
- [433](#) Idem, ibidem, p. 126. (NA).
- [434](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 158. (NA).
- [435](#) *Frühe Manuskripte*, p. 102. (NA).
- [436](#) H. H. Houben, *Adele Schopenhauer, Tagebuch einer Einsamer* [Diário de uma solitária]. Volume XIV. (NA).
- [437](#) Idem, ibidem, Volume XV. (NA).
- [438](#) Idem, ibidem, Volume XIX. (NA).
- [439](#) Adele Schopenhauer, *Tagebücher* [Diários], Volume 2, p. 46. (NA).
- [440](#) H. H. Houben, op. cit., p. 132. (NA).
- [441](#) H. H. Houben, op. cit., p. 98. (NA).
- [442](#) Adele Schopenhauer, *Tagebücher*, Volume II, p. 5. (NA).
- [443](#) Adele Schopenhauer, *Tagebücher*, Volume I, p. 148. (NA).
- [444](#) H. H. Houben, op. cit., p. 290. (NA).
- [445](#) Adele Schopenhauer, *Tagebücher*, Volume I, p. 85. (NA).
- [446](#) Idem, ibidem, p. 93. (NA).

[447](#) H. H. Houben, op. cit., p. 49. (NA).

[448](#) Citado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, Ano 1977, p. 133. (NA).

[449](#) Idem, ibidem, p. 134. (NA).

DÉCIMO TERCEIRO CAPÍTULO

*O Grande Encontro: Goethe e Schopenhauer. Dois Teóricos das Cores
em Luta Contra o Poder das Trevas. A História de um Relacionamento Difícil.*

*Goethe: “Contudo, não foi Possível Evitar-se
Finalmente uma Verdadeira Separação.”*

O meio ano que passou em Weimar, de novembro de 1813 a maio de 1814 foi extremamente penoso para Arthur no que se referia a seus relacionamentos familiares. Mas por outro lado, teve um motivo para sentir-se feliz, importante o bastante para que ele experimentasse um sentimento de euforia renovada muitos anos mais tarde, de cada vez que se recordava desse acontecimento: Johann Wolfgang Goethe, que nunca havia dado a menor atenção ao jovem Schopenhauer, repentinamente se dignou pela primeira vez a demonstrar-lhe um certo grau de interesse.

Schopenhauer lhe havia enviado um exemplar de sua tese de doutorado, cuidadosamente impresso e devidamente munido de uma cuidadosa dedicatória e Goethe, contrariamente ao que lhe era habitual, havia folheado o livro e chegara mesmo a ler algumas páginas, provavelmente porque se sentia na obrigação de prestar essa cortesia à sua grande amiga Johanna Schopenhauer. De repente e para sua própria surpresa, percebera que se estava deixando envolver pela leitura. Suas simpatias foram despertadas pela forma como o jovem filósofo acentuava o papel primário da intuição (*Anschauung*) informada pelo entendimento, de preferência à reflexão racional (*Vernunftreflexion*) tão favorecida pelo espírito da época. Esta ideologia deveria ter parecido atraente a Goethe, indicando-lhe uma atitude espiritual semelhante à sua, quando incluía em suas *Máximas* a seguinte expressão: “Os sentidos não enganam, somente o juízo (*Urteil*) é que nos ilude.”⁴⁵⁰

O episódio do primeiro encontro pessoal entre os dois sempre foi narrado com orgulho por Schopenhauer, por exemplo, a David Asher, que nos deixou o seguinte relato a respeito. A entrevista ocorrera em uma das numerosas

reuniões sociais noturnas promovidas por Johanna Schopenhauer, de que Goethe participava, como o fazia com frequência. “Um dia, [...] ao ver entrar o jovem doutor em filosofia, este (Goethe) ergueu-se subitamente e foi abrindo caminho silenciosamente entre os grupos dos demais presentes, até chegar aonde se encontrava Arthur, apertou-lhe a mão e se desmanchou em elogios por seu ensaio (a tese doutoral), que considerava muito convincente e que havia despertado sua simpatia de uma vez por todas para com o jovem estudioso.”⁴⁵¹ Esta saudação lisonjeira deve ter ocorrido pouco depois da chegada de Schopenhauer a Weimar porque, em 10 de novembro de 1813, Goethe encarregou seu secretário Riemer de convidar o jovem filósofo a visitá-lo. Após esta primeira visita de Schopenhauer, Goethe a relatou a seu amigo Knebel, em carta datada de 24 de novembro, comentando: “O jovem Schopenhauer me pareceu um rapaz tão notável como interessante.”⁴⁵² No mesmo dia, ainda inteiramente sob a influência desta visita, Schopenhauer escreveu ao filólogo F. A. Wolf, uma grande autoridade em línguas mortas: “Seu amigo, o nosso grande “Göthe”, encontra-se bem de saúde, está alegre, sociável, pronto a escutar a opinião dos outros e muito cordial: louvado seja o seu nome por toda a eternidade!”⁴⁵³

Ocasionalmente, Goethe passou a convidar Schopenhauer para participar das grandes festas que costumava dar em sua casa, mas em geral lhe pedia que fosse sozinho à sua residência, situada no Largo (Praça) Frauenplan e, no princípio, estes convites assumiram um caráter quase semanal. Não obstante, entre fevereiro e abril de 1814, os convites passaram a se tornar menos frequentes.

O que interessava ao velho Goethe em Schopenhauer não era simplesmente um agradável trato social. Certa vez afirmou: “Com os demais, eu me limito a entreter-me, enquanto com ele, com o jovem Dr. Arthur, eu filosofo.”⁴⁵⁴ Em compensação, só se dispunha a reunir-se com Schopenhauer quando “se encontrava no estado de ânimo adequado”, o que deixou bem claro ao jovem amigo, comunicando-lhe que lhe agradeceria caso somente o visitasse quando recebesse dele um convite especial. O que Goethe desejava era trabalhar com Schopenhauer. Acreditava ter encontrado nele um interlocutor arguto com quem podia filosofar sobre um assunto que no momento e ainda por bastante tempo depois disso, se encontrava no centro de seus interesses: a Teoria das Cores.

Em 16 de maio de 1810 fora publicada a volumosa obra de Goethe, *Tratado das Cores* (*Farbenlehre*), em três volumes, dois no formato habitual *in octavo* e o terceiro *in quarto*, com numerosas gravuras e ilustrações a cores.⁴⁵⁵ O autor trabalhara duas décadas para concluir esta obra e o dia em que foi finalmente entregue ao público foi chamado retrospectivamente por aquele, em seus *Annalen* (“Anais” ou Memórias), de “dia da libertação”, uma alusão irônica à data geralmente mencionada por esse nome, em que ocorrera uma vitória sobre Napoleão, indicando que para ele esta última contava muito menos que a conclusão de um livro que lhe consumira tanto tempo e esforço ao longo da vida. Ao mesmo tempo que o turbilhão das paixões patrióticas se agitava a seu redor, ele meditava profundamente sobre os “fenômenos originários” (*Urphänomenen*) da luz, da escuridão e da mistura de ambas, a “turvação” (*Trübe*) outro tipo de turbilhão que a nossos olhos aparecia como as cores. “À direita está o dia — à esquerda se encontra a noite; do enlace de ambos nasceram todas as coisas, inclusive nós mesmos.” Especialmente turvos lhe pareciam seus contemporâneos cheios de patriotismo. Não sentia o menor receio de enfrentar as massas entusiásticas. Proibiu a seu filho August que se alistasse como voluntário nas unidades irregulares de milicianos que se destinavam a combater as tropas de Napoleão. O fato de que o grão-duque a quem servia abandonasse o Imperador tão rapidamente ao final da guerra o enchera de desgosto. Ele próprio, até mesmo depois da derrota final de Napoleão, ainda ostentava com orgulho a cruz da Legião de Honra francesa que lhe fora conferida por seus méritos literários. Era justamente como o autor do *Tratado das Cores* que apreciava comparar-se com o grande curso. Conforme proclamava Goethe, do mesmo modo que a radiante figura do Imperador que ainda venerava precisara receber e finalmente lançar a luz sobre a tenebrosa herança da Revolução Francesa, coubera a ele esclarecer uma herança não menos sombria, a saber, “os erros da teoria das cores de Newton”. Na parte polêmica de seu *Tratado das Cores*, Goethe mergulhou em uma alegoria da vida militar após a outra: “Não se trata aqui de estabelecer um longo e paciente sítio a uma praça fortificada, nem de empreender uma campanha de resultados duvidosos. Antes pensamos que esta assim-chamada ‘oitava maravilha do mundo’ (a teoria das cores de Newton) não passa de uma velharia abandonada, uma ruína que ameaça desabar a qualquer momento e que deve começar a ser demolida sem contemplações, desde o frontispício e do telhado para

baixo, de tal modo que, finalmente, se derrame a luz do sol sobre esse velho ninho de ratos e de corujas.”⁴⁵⁶

Do mesmo modo que sucedia nos antigos relatos sobre as lutas dos titãs, no final ambos tiveram de enfrentar legiões de anões, perante os quais acabaram por sucumbir. Durante as semanas e os meses em que o poderio de Napoleão foi sendo minado até que recebera os golpes definitivos, Goethe esperava, com cólera crescente a decepção maior ainda, assistir os efeitos sobre o público de sua obra fulminante a respeito das cores. Durante vinte anos havia escavado a montanha para retirar dela o minério precioso e agora a sociedade se comportava como se não tivesse nascido senão um rato. É claro que os amigos lhe prodigalizaram elogios; alguns pintores, particularmente Runge, sentiram-se enlevados pela obra. Mas os meios científicos não se impressionaram e nem mesmo a polêmica hesitantemente iniciada despertou grandes interesses. “Os especialistas (*Kenner*) não encontraram nada de novo”, sentenciou laconicamente o jornal científico publicado em Gotha, o *Gothaische Gelehrte Zeitung*. O público literário até mesmo lamentou o extravio do talento de seu grande mentor e o mundo político somente se preocupava com cores de caráter muito diferente. A reação mais comum foi uma pergunta tingida de reprovação: Por que Goethe não retorna à literatura e se ocupa com os problemas candentes de nossa época?

Que Napoleão tivesse sido a vítima de uma conspiração geral dos medíocres era o que Goethe claramente pensava, embora, via de regra, não o expressasse em voz alta. Mas no que se referia a si mesmo, o outro Titã, não perdia ocasião de dizer a quem quisesse escutá-lo que estava ocorrendo coisa semelhante, que uma conspiração de silêncio pretendia lançar no esquecimento o seu *Tratado das Cores*: “Por mais que se levantem contra mim esses demônios nas salas de aula das universidades ou nas livrarias, [...] não conseguirão que eu deixe de proclamar, de uma vez por todas, o que reconheci como sendo verdadeiro. [...] Para que serve a liberdade de imprensa que todos reclamam e por que tantos suspiram, se não tenho o direito de dizer que Newton cometeu um erro em sua juventude, continuou a enganar a si próprio e passou a vida inteira a perpetuar este autoengano!?”⁴⁵⁷

Mas é claro que, nem por um momento, passou pela cabeça de qualquer autoridade proibir a publicação de seu trabalho. O próprio editor se mostrou extremamente receptivo, embora albergasse suspeitas íntimas de que uma boa

parte da edição poderia deixar de ser vendida. Para se prevenir contra essa eventualidade, decidiu-se a publicar a obra com um aspecto externo tão atraente que serviria, no mínimo, para decorar as prateleiras das bibliotecas. Este cálculo acertou em cheio.

Na época em que estendeu seus constantes convites ao jovem Schopenhauer, Goethe se sentia ignorado naquilo que para ele era a coisa mais importante de sua vida. Alguns anos depois, disse a Eckermann: “Não me vanglorio em absoluto de nada que realizei em minha condição de poeta. Hábeis poetas conviveram comigo, antes de mim viveram muitos ainda melhores do que eu e outros tantos hão de surgir na posteridade. Mas o fato de que eu seja a única pessoa de meu século que tenha desvendado a verdade sobre a difícil ciência das cores é uma coisa de que me orgulho e que alimenta minha consciência de superioridade sobre muitos outros.”⁴⁵⁸

Goethe, que gostava de dramatizar as situações de sua vida, tratando seus problemas pessoais como se fossem cenas de uma tragédia, decidiu-se a assumir o papel de guardião dos segredos de uma doutrina esotérica que estava sendo cortesmente ignorado pelos que o rodeavam. Chegou mesmo a afirmar certa vez que “tinha de fazer prosélitos” para que difundissem sua mensagem. Quando Arthur Schopenhauer retornou a Weimar, ele pareceu ter caído do céu para assumir esse papel de “prosélito” de suas convicções de que tanto necessitava o poeta desiludido.

Se quisermos entender o que significava para Goethe este seu *Tratado das Cores*, não é tão importante nos fixarmos nos resultados de suas investigações ou nas conclusões a que chegou, mas sim nos motivos que o mantiveram agrilhado a este trabalho durante dois decênios.

Durante sua viagem à Itália (1786-1788), Goethe se dedicara à pintura com um entusiasmo irreprimível; através dessa atividade, ele queria ascender da “caverna do objetivo-sensível” (*Höhle des Subjektiv-Empfindsamen*) até a luz da “intuição objetiva” (*Objektiven Anschauung*): em outras palavras, não queria mais fazer poesia apenas com o coração, mas desejava que fosse também o resultado de seu olhar. Mas foi forçado a admitir que não dispunha absolutamente desse talento assombroso para a pintura de que anteriormente supusera estar dotado. Entregando-se à “arte da renúncia” (*Kunst der Entsagung*), de que entendia tão bem, adotou em consequência dessa admissão o germe de uma ideia, ou seja, que sua função real dentro da

história da arte seria a de fundamentar pela primeira vez a essência das cores. Deste modo, durante sua estadia na Itália, desenvolvera a convicção de que “somos forçados a abordar as cores como fenômenos psíquicos que desenvolvemos em nós mesmos por influência da natureza, se é que desejamos fazer uma contribuição útil para a arte através desse estudo.”⁴⁵⁹ O desenvolvimento dessa sua ideia de entregar-se ao estudo “científico” das cores foi portanto provocado, em grande parte, por uma necessidade de compensação após constatar que seu talento como pintor era apenas satisfatório. Contudo, havia um outro elemento ainda mais importante.

As cores constituíram para Goethe o objeto privilegiado em seus estudos sobre a Natureza, estudos que, de fato, tinham sido iniciados desde os primeiros anos de sua mudança para Weimar. Tanto o fato em si mesmo quanto a maneira como realizou tais estudos nos levam diretamente ao núcleo de sua maneira individual de compreender a si mesmo e ao mundo que o cercava.

Enquanto atravessava sua fase de *Sturm und Drang*, a “Natureza” ainda era para ele a encarnação de uma força viva, independente e intensamente carregada de emoção subjetiva. A “Natureza” se contrapunha — exatamente da mesma forma que no pensamento de Rousseau — às convenções e aos regulamentos sociais. Se fosse permitida a livre expansão da natureza subjetiva, esta deveria produzir um acordo com a natureza objetiva. A natureza interior e a Natureza exterior ressoarão juntas harmonicamente se deixarmos que tudo quanto é natural se desenvolva por si mesmo. Aqueles que se entregam descontroladamente aos impulsos da “natureza interior” não vivem sem correr um certo perigo. As ondas da espontaneidade podem desmanchar-se ao se esbaterem contra os penhascos da dura realidade. Enquanto Goethe pavoneava sua autoafirmação de genialidade em seus primeiros anos em Weimar, em companhia e protegido pela devoção do jovem duque, todas as possíveis colisões podiam ainda ser abrandadas. Sua espontaneidade se movimentava dentro de um espaço protegido pelo poder, dentro do qual podia manobrar sem correr maiores riscos. Esta situação privilegiada funcionou muito bem durante algum tempo, até que Goethe começou a ser reclamado com maior insistência precisamente por aquilo que o protegia, ou seja, os deveres de seu cargo de ministro de estado e a reputação de sua posição social, que o impulsionaram para a dura escola do

princípio da realidade. Os conflitos progressivamente se tornaram mais agudos e a tensão crescia cada vez mais. Mas Goethe era bastante habilidoso em se furtrar à explosão final de um conflito e, desta vez, escapou das consequências por meio de sua excursão através da Itália. Foi ali que ele aprendeu a praticar a arte da transigência (*Geltenlassen*): é preciso fazer uma coisa sem abandonar a outra; oferecer sacrifícios nos altares de duas divindades, o Deus da Poesia e o Deus da Realidade; nem a vida exterior tem de ser abandonada pela interior e nem a vida interior precisa de ser arruinada pelas imposições do mundo exterior. Posteriormente, o próprio Goethe elaboraria uma fórmula para expressar este equilíbrio adquirido a duras penas: a verdade, para ele, “é uma revelação que se expande do interior para o exterior. [...] É uma síntese do mundo e do espírito, a qual proporciona um feliz grau de segurança à harmonia eterna da existência.”⁴⁶⁰

Esta “harmonia” surge somente quando se atinge um estado de soberania acima das reivindicações conflitantes da existência poética e da existência real. Foi a viagem à Itália que permitiu a Goethe alcançar esse grau de soberania. Pelo menos, é o que se pode ler entre as linhas de seu *Torquato Tasso*. Ele já havia concebido a ideia central para este drama, antes mesmo de sua viagem, antes que tivesse encontrado a “voz intermediária” (*Mittelstimme*) que havia dado a devida importância a estas duas existências e as nivelara em seu íntimo. Mas somente no retorno de sua viagem foi capaz de redigir o drama. Completada a obra, Tasso, o protagonista, permaneceu sendo o poeta que sofre por causa do ambiente que o rodeia, mas diferentemente dos primeiros esboços de Goethe para o drama, *Tasso*, em seu formato final, descreveu os sofrimentos do poeta como consequência de sua inabilidade para reconhecer a realidade que o rodeia; ele manifestava seu talento poético através da idealização e do subjetivismo. Goethe se orgulhava por ter sido capaz de superar Tasso através da adoção do seguinte programa: ele pretendia ser capaz de continuar a igualar-se a Tasso, o poeta, mas ao mesmo tempo seria Antonio, seu antagonista, o protótipo do homem mundano. Mas como pode um poeta aceitar um mundo que se torna menos poético a cada dia que passa? O mundo se estava tornando prosaico não somente nas infundáveis obrigações da vida quotidiana política e social, mas sobretudo devido às exigências excessivas (*Zumutungen*) com que a modernidade pretendia entender a realidade, conforme assinalava paradigmaticamente o avanço triunfal das

ciências analíticas. Goethe pretendia abranger e manter unidos dentro de sua personalidade precisamente os elementos que as tendências irresistíveis de sua época tendiam a desagregar, ou seja, o entendimento analítico e a fantasia criadora, os conceitos abstratos e a intuição sensível, os experimentos científicos artificiais e as experiências da vida real, os cálculos matemáticos e precisos e a intuição abrangente. Nesse momento, Goethe se preocupava intensamente com a possibilidade de que a poesia acabasse por perder os seus direitos de cidadania na Pátria da Verdade e fosse dela exilada, de que a “terna experiência” (*zarte Empirie*) fosse desterrada pelos procedimentos violentos da “ciência” moderna, rude e sem coração, mas que alcançava um êxito após o outro de um ponto de vista pragmático. Não obstante, durante a guerra defensiva a que Goethe achava necessário dar início, ele não desejava comportar-se como um Tasso, um deslocado que desde o início se enfileirava entre aqueles que se sentiam fracassados perante os materialistas e mundanos que dominavam a sociedade. Não tinha a menor intenção de fortificar suas fronteiras para defender-se dos avanços das ciências, mas sim imbuir estas últimas de um espírito poético; *pretendia combater as pretensões ao poder da ciência dentro de seu próprio terreno*; não iria travar uma luta defensiva, mas levar o combate ao coração do território inimigo. Ele iniciou este empreendimento da única forma que era capaz de iniciá-lo, ou seja, inspirado pelo espírito de seu ideal de personalidade: qualquer saber que não possa ser incorporado à multiplicidade de impulsos e de capacidades do ser humano, cada saber em que não se possa encontrar uma “unidade contundente” (*entschiedenen Einheit*) entre “a sensibilidade e a razão, a imaginação e o entendimento” será um conhecimento “indigno do ser humano” (*menschenunwürdiges*), uma simples caricatura da ideia da verdade. Para ele, a verdade estava submetida à lei de uma “lógica de amplitude” (*Umfangslogik*) que era, por assim dizer, de caráter existencial. A verdade somente possuía um valor humano quando se encontrava unida ao corpo e à vida, isto é, a todo o alcance (*Reichweite*) de nossos sentidos e à plena amplitude de nossa sensibilidade. Nem todas as formas de curiosidade científica eram merecedoras de sua aprovação. Existia um tipo de curiosidade que nos afastava de nós mesmos e de nosso mundo, que nos ocupava e prendia nossa atenção em coisas que não nos diziam respeito, cujo único resultado era fazer com que o ser humano “cada vez mais se atormentasse” (*immerfort abquält*) e acabasse por extraviar-se. Goethe aspirava a uma verdade que não nos levasse

a perder o contato com os olhos e os ouvidos. Por esse motivo, ele concebeu os “fenômenos originários” (*Urphänomene*), ou seja, cada uma das formas originárias a partir das quais a Natureza produz a plenitude de suas formas em uma multiplicidade infinita de variações, insistindo para que não fossem entendidos como “conceitos abstratos de gênero” (*abstrakten Gattungsbegriff*), ou seja, como tipos que só podiam ser “pensados” com o propósito (*Behufe*) de ordenação dos materiais empíricos. Os fenômenos originários concebidos por Goethe deveriam permanecer sendo “intuíveis” (*anschaulbar*); inserido na linha platônica, acreditava, por exemplo, que deveria existir em alguma parte uma “planta originária” (*Urpflanze*) — que seria o modelo sobre o qual se haviam desenvolvido todas as variedades de plantas. Goethe chegou até mesmo a acreditar haver encontrado este modelo original no sul da Itália. Afirmou ainda que aquilo que a natureza era e o que poderia ser “em nosso proveito” (*unserm Frommen*) se manifestava totalmente em sua aparência exterior; a Natureza não possuía qualquer sentido oculto que somente a física, a matemática e as experiências artificiais pudessem desvendar. Com relação a este último ponto, Goethe se expressou muito drasticamente: “A Natureza emudece quando é torturada.” Contra a “calamidade” (*Unheil*) representada pela “Nova Física”, ele proclamava: “Precisamos tirar a presa de suas garras” e os fenômenos devem ser libertados, “de uma vez por todas, das sombrias câmaras de tortura empírico-mecânico-dogmáticas.”⁴⁶¹

De fato, Goethe mantinha um relacionamento difícil com as matemáticas, particularmente com a álgebra, que não lhe parecia ter nada de intuitivo e se esforçou durante algum tempo para melhorar seu domínio sobre elas. Contratou um professor particular para lhe ministrar algumas aulas de álgebra em Jena. Mas logo abandonou o projeto e a forma altaneira como o descartou foi mais um exemplo de sua arte aristocrática e independente de viver, que fez dele o personagem completamente olímpico tanto admirado por seus contemporâneos e sucessores. Justificou a interrupção de seus estudos algébricos com uma frase simples e casual: “Não vou precisar disso para minha maneira essencial de ser.”⁴⁶² Estamos encontrando aqui um exemplo dessa brilhante ignorância ao serviço da vida, que Nietzsche enalteceu tanto em Goethe e sem a qual não teria existido sua titânica força criadora; uma força criadora que brotava da seguinte regra que adotara para a vida: construir seu próprio mundo e reunir todos os elementos disparatados

em um equilíbrio, o equilíbrio de sua própria felicidade; e prescindir, sem o menor escrúpulo, daquelas coisas que não podiam ser integradas nesse conjunto, o que chamava de “inconvenientes externos” (*Unzukömmlich*). Por exemplo, Goethe não tinha condições emocionais para suportar a morte. A Baronesa von Stein respeitava tanto esta idiossincrasia do poeta que determinou, em seu testamento, que seu cortejo fúnebre não passasse pela frente de sua casa no largo de Frauenplan. Quando sua esposa Christiane faleceu, Goethe foi refugiar-se em seus aposentos particulares, sem participar das cerimônias fúnebres, alegando estar “ligeiramente indisposto” (*ein wenig kränklich*). Poder-se-ia rotular esta atitude como “Repressão” (*Verdrängung*), mas este termo expressa de forma muito inadequada este gesto soberano de exclusão do insuportável, porque nele não existiam a estreiteza, a crispação e a sufocação de sentimentos que se costumam associar à repressão. Tratava-se muito mais de um gesto produtivo com relação ao espaço da existência a que proporcionava homogeneidade vital. Porém tal gesto somente foi possível porque dispunha de elasticidade, porque administrava a exclusão com ironia e porque este tipo de exclusão (*Ausgrenzung*) também significa uma espécie de “resignação” (*Entsagung*) que, por sua vez, implica uma consciência clara daquilo a que se tem de renunciar sob a pressão suavizada de uma lei da vida autoimposta e reconhecida como tal. Algumas vezes esta atitude chegava a adquirir traços cômicos, como na ocasião em que Goethe considerou que o arco-íris, que segundo sua própria teoria das cores nem deveria existir, não passava de uma “brincadeira de mau gosto” (*Üblen Streich*) que a Natureza lhe pregava. Em outra ocasião, um físico famoso lhe presenteou um valioso polarizador do tipo mais moderno que existia na época, com o qual era possível comprovar a hipótese de Newton sobre a origem das cores, pois servia para decompor a luz no espectro solar. Goethe recusou-se categoricamente a experimentar o aparelho, do mesmo modo que dois séculos antes os representantes da Santa Inquisição se haviam negado a olhar pelo telescópio de Galileu Galilei. Goethe simplesmente rechaçou, sem mais nem menos, os dados sobre a Natureza que fossem obtidos por meio de uma “prótese perceptiva” (*Wahrnehmungsprothese*) e não recebidos mediante a ação de nossos sentidos saudáveis. Na Natureza, por exemplo, assim ensinava Goethe, existia apenas a luz, porém não os raios luminosos. Estes eram obtidos somente com a ajuda de disposições artificiais, adequadas somente aos aparelhos que faziam violência à luz. Fosse lá o que se pudesse deduzir

acerca dos raios luminosos produzidos assim artificialmente, não poderia afetar a essência (*Wesen*) da luz, pela própria razão de que eram resultantes de um artifício. Uma das principais críticas que Goethe apresentava contra a obra de Newton era a de que este não realizava suas experiências ao ar livre, mas forçava a luz a passar por um orifício; um de seus aforismos recomendava: “*Fujam, meus amigos, dessa câmara escura / Em que a luz tanto vos engana.*”⁴⁶³

Se os estudos sobre a natureza só podiam ser feitos à medida do homem, o que fazia parte, segundo a filosofia peculiar de Goethe, de uma vida bem-sucedida, tanto mais esta ideologia era válida para aplicação em seus estudos sobre as cores, já que as cores eram, segundo sua maneira de pensar, um símbolo extraordinário da própria vida. Era a lei da vida que também dava origem às cores, pelo duplo processo de polarização e de crescimento. Polarização, para ele, significava simplesmente a existência de luz e de escuridão. A luz — uma afirmação dirigida frontalmente contra a teoria de Newton — deveria ser considerada como “a essência mais simples, homogênea e elementar que conhecemos.” Era um de seus “fenômenos originários”, por trás do qual nada mais podia ser encontrado. A escuridão se contrapõe à luz. A luz e a escuridão não teriam somente realidade física, mas também uma “realidade metafísica”. Elas travariam batalha continuamente uma contra a outra. Goethe, que também aqui pensava em um compromisso entre os extremos, preferia falar em “um jogo de alternâncias” (*Wechselspiel*), em que luz e escuridão permanentemente se substituíam uma à outra. É desta série constante de alternações que surgem as cores. As cores teriam a mesma natureza que a vida, seriam a “Turvação” (*Trübe*), o misturado, o equilíbrio produtivo das contraposições polares (*polaren Gegensätze*). “Considerações e comparações cromáticas”, anotou Goethe em um de seus diários. “O amor e o ódio, a esperança e o temor são também unicamente estados diferentes do caráter turvo de nosso íntimo, por meio dos quais o espírito se dirige progressivamente para a luz ou para as sombras.”⁴⁶⁴

As cores eram então, para Goethe, ao mesmo tempo objetivas e subjetivas. Na atividade do globo ocular também se manifestava a polaridade que dominava a vida em geral e em cada um de seus aspectos. “Acreditamos observar aqui novamente a grande excitabilidade da retina ocular, do mesmo modo que aquela serena contradição que todo e qualquer ser vivo

forçosamente precisa expressar em presença de um determinado estado de coisas. A inspiração do ar, por exemplo, pressupõe a expiração e vice-versa; de maneira semelhante, cada sístole cardíaca determina uma diástole e cada diástole origina uma nova sístole. É a eterna fórmula da vida que se expressa através destes movimentos. Quando as trevas se opõem ao olho, ele requer a presença de luz e exige a escuridão quando se acha imerso em claridade. É assim que o olho demonstra a sua força vital.”⁴⁶⁵

A descoberta da consonância entre a constituição própria do olho e a constituição própria da luz, além daquelas que são naturais às trevas e à turvação deveria ser suficiente para que os seres humanos se dessem por satisfeitos, afirmava Goethe. “Porque aqui nos resta somente repetir que a cor é a natureza, conforme a lei, em relação ao sentido do olho.” ⁴⁶⁶

“A natureza, conforme a lei, em relação ao sentido do olho,” é portanto a fórmula por meio da qual Goethe pretendia preencher o vazio entre o aspecto subjetivo e o aspecto objetivo da cor: na “lei do olho”, que pode ver a cor, se exterioriza a “lei da natureza”, que dá origem à cor.

Ao jovem Schopenhauer, que em sua tese recentemente publicada havia radicalizado o transcendentalismo kantiano, uma tal hipótese realmente não poderia parecer coisa alguma senão um realismo ingênuo. Provavelmente em suas conversas com Goethe, ele se deve ter expressado neste sentido e sem demonstrar grande respeito pela ideia. Muitos anos depois, Schopenhauer relatou o seguinte episódio: “Mas este Goethe [...] era tão integralmente *realista*, que pretendia afirmar que não fazia sentido dizer que os *objetos* somente existem enquanto são *representados* pelo sujeito consciente. Em certa ocasião, enquanto me contemplava firmemente com aquela expressão olímpica em seus olhos que parecia brotar do próprio Júpiter, ele me indagou sem piscar: ‘Por acaso você acha que a luz somente existe enquanto a está vendo? Não, é *você* que não existiria se a luz não o visse...”⁴⁶⁷

Na descrição desta cena fica indubitavelmente revelado o cerne da diferença entre Goethe e Schopenhauer. De fato, era uma diferença que, tomando em consideração os respectivos pontos de partida, não deveria ter surpreendido a nenhum dos dois, porque já existia bem antes que tivessem empreendido seu trabalho em comum. Porém ela permaneceu a princípio encoberta por um equívoco tão favorável a seu entendimento como produtivo para suas discussões: Goethe apreciava em Schopenhauer sua insistência sobre o

princípio da intuição como pressuposto fundamental de todo o conhecimento, sem perceber que esta insistência limitava por sua vez radicalmente o valor de verdade desta intuição para a nossa atividade representativa. Do seu lado, Schopenhauer estava impressionado pela universalidade e ousadia com que Goethe seguia este princípio em tudo quanto empreendia. O que mais o deslumbrava era que Goethe não somente empregasse o princípio da intuição de forma discursiva, como efetivamente o incorporasse em sua existência (“aquela expressão olímpica em seus olhos que parecia brotar do próprio Júpiter”). Esta mistificação, lado a lado com a circunstância de que Goethe iniciasse sua teoria das cores por uma descrição detalhada do surgimento das cores no olho (*Fisiologia das Cores*) — um ponto de partida que Schopenhauer podia aceitar sem maiores dificuldades em seu próprio referencial teórico — diminuía, segundo o entender do filósofo, o peso da diferença básica entre seus pontos de vista.

Após algumas semanas de deliberações e experimentos mentais comuns dentro do âmbito das cores, ainda no princípio de 1814, Goethe anotou em seu diário o seguinte verso que mais tarde incorporou a seus *Xenianos* [Epigramas]: “*Por mais tempo os ensinamentos do mestre aceitaria / O discípulo que converter-se em mestre não queria.*”⁴⁶⁸ O que aconteceu de fato foi o seguinte: Schopenhauer, cujo ponto forte certamente não era a modéstia, começou precisamente a querer dar lições a seu pretenso mestre. Mais ainda: tomando como ponto de partida a fisiologia das cores de Goethe, ele quis desenvolver sua própria teoria da origem das cores no olhar humano, por estar convencido de que Goethe, por mais que tivesse reunido uma série de observações altamente esclarecedoras, ainda não fora capaz de elaborar uma teoria completa nesse sentido.

Efetivamente, Schopenhauer redigiria essa “teoria” em poucas semanas, um ano depois de sua partida de Weimar, um empreendimento que realmente o fez interromper o que constituiria, sem a menor dúvida, o seu maior projeto filosófico. Mas as ideias que compunham essa teoria se haviam efetivamente desenvolvido durante suas conversações com Goethe, nesses meses em que ambos haviam discutido e esmiuçado o assunto cuidadosamente. Na teoria das cores de Goethe, o ponto central são “as ações e paixões da luz” (*Taten und Leiden des Lichtes*), mas em Schopenhauer o mesmo tema percorreu um caminho totalmente distinto e acabou por produzir “as ações e paixões do

olho”... Schopenhauer estava disposto a concordar com o mestre que a luz fosse um de seus “fenômenos originários” (*Urphänomen*), mas isso não significava para ele que a busca tivesse de ser interrompida nesse ponto; bem ao contrário, prosseguiu com as investigações, dirigindo-as para o que interessava a ele mesmo em primeiro lugar, ou seja, a maneira e a forma como o olho reagia ante o fenômeno da luz, por mais que este fenômeno certamente não admitisse determinações ulteriores. Schopenhauer desenvolveu sua argumentação a partir da hipótese de que os fenômenos que levam ao surgimento das cores representam o produto das variações das atividades da retina ocular, nela produzidas pelas modificações da incidência da luz. Para Schopenhauer, a retina era dotada de “um impulso natural [...] para exteriorizar *totalmente* a sua atividade.”⁴⁶⁹ Segundo sua maneira de entender, cada incidência modificada da luz somente solicitaria parcialmente o potencial da atividade da retina e, em consequência, ela trataria de “completar” (*ergänzen*) a atividade que lhe faltava para completar seu nível ótimo de atividade; era assim que a retina chegava às “impressões complementares da cor” (*Komplementärfarbeindrücken*), embora estas também fossem devidas, acima de tudo, ao “sentimento singular” (*eigenartigen Gefühl*) de “harmonia” que se instala entre os complementares de qualquer espécie e, muito particularmente, entre as cores complementares. Neste ponto, Schopenhauer desenvolveu uma analogia com as impressões harmônicas da música, que resultam igualmente de relações complementares (*Komplementärverhältnissen*), ainda que no caso em questão nos estejamos referindo às vibrações sonoras.

Argumentando com agudeza e — do mesmo modo que seu mentor Goethe — dirigindo-se contra a teoria de Newton, Schopenhauer formulou: as cores não são a manifestação de “raios de luz desintegrados” (*geteilten Lichtstrahls*), mas sim o resultado da “atividade desintegradora” (*geteilten ‘Thätigkeit’*) da retina ocular.⁴⁷⁰

Na primeira edição de sua Teoria das Cores, publicada em 1816, Schopenhauer apresentou ainda com muitas precauções os pontos em que suas ideias se diferenciavam das de Goethe. Essencialmente, todos estes pontos já se encontravam de fato assinalados, mas foi somente na segunda edição, publicada quase quarenta anos depois, em 1854, que lhes deu um maior destaque. Nessa edição, ele se voltou abertamente contra os

“fenômenos originários” concebidos por Goethe, a Luz e a Escuridão, os dois polos que se digladiavam na concepção de seu antecessor. Escreveu então: “Um “fenômeno originário”, na realidade, é somente a capacidade (*Fähigkeit*) orgânica da retina ocular para dividir sua atividade nervosa (*Nerventätigkeit*) em duas partes qualitativamente contrapostas, algumas vezes iguais, de outras vezes desiguais, permitindo que cada uma delas sucessivamente se destaque, mostrando-se alternativamente a luz e a escuridão, uma depois da outra.”⁴⁷¹

O que Goethe efetivamente havia exposto por meio de sua própria teoria das cores era, nada mais, nada menos, que um capítulo da filosofia da natureza e da vida que formava parte de sua obra monumental que autodenominou de “*Confissão*”, o que significava que a obra dita científica estava cheia de reflexões éticas, estéticas e metafísicas. Por outro lado, o interesse de Schopenhauer nas cores tinha caráter epistemológico, ligava-se à teoria do conhecimento, porque não passava de uma continuação de sua tese de doutorado; foi por essa razão que intitulou seu tratado de *Sobre a Visão e as Cores*. No capítulo que consagrou à “Visão”, repetia e detalhava elementos que já havia exposto em sua tese, isto é, fazia uma descrição do trabalho executado pelo “entendimento puro” (*reinen Verstandes*), o qual, a partir dos dados fornecidos pelos estímulos corporais (no caso, a retina), com a ajuda apriorística do princípio da causalidade, era capaz de construir o mundo fenomênico dos sentidos.

Sem o seu encontro e as longas conversações com Goethe, seguramente Schopenhauer não se teria ocupado com o problema das cores. Para ele, este campo não passava de uma área em que poderia aplicar as suas hipóteses epistemológicas. Considerando ainda mais que já havia iniciado o caminho que o levaria a penetrar no núcleo de seu projeto filosófico, ou seja, a metafísica da vontade, podemos afirmar que, por mais que tivesse divergido dele, foi somente sua veneração por Goethe que pôde motivá-lo ao empreendimento deste trabalho. Ele queria estar ao lado do mestre venerado, sem dúvida para assisti-lo em sua disputa contra Newton com argumentos ainda melhores, segundo ele mesmo acreditava. O papel que Schopenhauer almejava era o de propagandista, de difusor das ideias de Goethe, mas estava longe de falar-lhe com adulação ou mostrar-se complacente quando detectava alguma impropriedade. Porém Goethe, como o fazia com tanta frequência ante este tipo de demonstração de amor, não só se demonstrou inacessível,

como reagiu mal. Alguns outros, com quem haviam ocorrido coisas semelhantes, como Lenz e Kleist, por exemplo, foram praticamente destroçados por sua veemência verbal. Mas com Schopenhauer não ocorreu nada de parecido. Entre ambos se estabeleceu uma espécie de “luta” singular, no transcurso da qual Schopenhauer foi elaborando uma espécie de altivez autoconsciente que, apesar do doloroso repúdio de que acabou sendo objeto, não chegou a se transformar em ressentimento. Schopenhauer permaneceu fiel a si mesmo e à sua trajetória filosófica, sem descartar a veneração anterior pelo mestre que o havia rechaçado. Ele não sofreu danos em sua personalidade nem em consequência da veneração, nem como resultado das convulsões de um amor-próprio ferido.

A história desta “luta” começou em julho de 1815, quando Schopenhauer, então residindo em Dresden, enviou a Goethe o original de seu ensaio manuscrito recém-acabado, que intitulara *Sobre a Visão e as Cores*.

Já fazia mais ou menos um ano que Goethe se despedira de Schopenhauer, por ocasião de sua mudança, com a máxima: “*Se queres alegrar-te com teu próprio valor / Deves dar ao mundo o valor que ele merece.*”

Esta despedida, que representava ao mesmo tempo uma exortação e um conselho amistoso, deu a Arthur a sensação de que podia continuar mantendo seu relacionamento com Goethe, mesmo que já nessa época tivessem surgido algumas divergências mais ou menos sérias entre eles. Por esse motivo, Schopenhauer solicitou a Goethe que lhe fizesse a honra de examinar e corrigir seu ensaio, ou mesmo providenciar a sua publicação, em consideração pelo trabalho intelectual que haviam realizado conjuntamente alguns meses antes.

Sucedeu que nessa ocasião Goethe estava realizando uma extensa viagem. Estava visitando Frankfurt, sua cidade natal, para onde o manuscrito lhe foi encaminhado, juntamente com a carta em que Schopenhauer lhe apresentava seu pedido. Ele estava participando de uma série de reuniões com seu editor Cotta, que pretendia publicar uma nova edição completa de suas obras. Após encontrar-se com o Barão Von Stein, realizaram juntos uma excursão ao longo do Reno até Colônia, onde Ernst Moritz Arndt se reuniu a eles. Depois passou alguns dias em Bonn, a convite do governo, recebido em uma série de jantares e recepções pelos ministros e generais das províncias do Reno. Enquanto isso, recebeu visitas de Katharina, a irmã do Tzar da Rússia, do Grão-duque de Mecklenburg e do Duque de Cumberland, da família real

inglesa; foi a seguir convidado a viajar até Wiesbaden, onde lhe outorgaram a comenda de uma alta condecoração; a viúva de Kestner, que lhe servira de modelo para a “Lotte” de seu famoso romance *As Desventuras do Jovem Werther*, enviou-lhe seu filho para que o conhecesse durante uma longa visita. Ao mesmo tempo, escreveu os poemas de seu livro *O Divan Ocidental-Oriental*, parcialmente alusivos à corte do Sultão da Turquia, conhecida como o “Divan” e ainda redigiu sua *Viagem à Itália*, obras que pretendia fossem incluídas na nova edição de suas obras completas. Como resultado, Goethe não dispunha nem de tempo, nem de disposição para analisar o texto que lhe fora enviado por Schopenhauer. Entretanto, em 3 de setembro de 1815, este lhe escreveu uma carta que correspondia, para efeitos práticos, a um memorando de advertência (*Mahnbrief*), mesmo que não levasse este nome. Schopenhauer foi dizendo, logo de saída, que podia perfeitamente compreender que seu trânsito pelo grande mundo tinha feito parecer a seus olhos totalmente insignificante o manuscrito sobre as cores que lhe havia enviado, embora ele pessoalmente tivesse a opinião de que fora mais uma questão de índole: “Sei, por ter ouvido isso expressado por você mesmo, que a atividade literária lhe parece de caráter secundário e que o principal é a vida real. Mas comigo ocorre o contrário: o que eu penso e o que escrevo são o mais importante e o que tem verdadeiro valor para mim mesmo; minhas experiências pessoais e as coisas que me sucedem acidentalmente são secundárias e me servem até mesmo de objeto de troça.”⁴⁷² A seguir, Schopenhauer reclamou em um tom exigente que Goethe ao menos se dignasse a acusar o recebimento do manuscrito; caso não estivesse disposto a aceitar a incumbência que lhe fora solicitada, então que fizesse a gentileza de enviá-lo de volta, “com ou sem comentários” (*mit oder ohne Bescheid*). Talvez como forma de abrandar a exigência, rogou-lhe que tivesse a amabilidade de pôr fim à sua angustiosa espera e à incerteza sobre se o tratado se extraviara ou se, por acaso, se encontrava em mãos de terceiros.

É evidente que, após algumas semanas de espera, Schopenhauer já havia perdido as esperanças de que Goethe se ocupasse a sério de seu manuscrito e muito menos que estivesse disposto a se encarregar de sua edição.

Finalmente, em 7 de setembro de 1815, chegou-lhe a resposta de Goethe. Fora redigida em tom bastante amistoso. Goethe afirmava ter recebido o manuscrito “em boa hora”, que o havia lido e pensado a respeito. Na verdade,

Goethe estava exagerando: a única coisa que havia feito era folhear o manuscrito e dar uma rápida olhada num parágrafo ou outro, tanto que, logo a seguir, pediu a Schopenhauer que lhe mandasse um breve resumo, para que o pudesse comparar com sua própria obra.

Schopenhauer, de qualquer maneira, renovou suas esperanças, porque nesta mesma carta de 7 de setembro, Goethe lhe prometeu que, uma vez tendo retornado a Weimar, ditaria a seu secretário “as suas observações, à medida em que forem surgindo ao longo dos dias”. Mas não disse nenhuma palavra sobre a possibilidade de editar pessoalmente o ensaio.

Em sua carta seguinte, datada de 16 de setembro de 1815, Schopenhauer agradeceu pela “tranquilidade provisória” (*vorläufige Beruhigung*) que lhe dera a promessa de Goethe sobre emitir em breve uma opinião sobre a obra.

Mas novamente transcorre um longo mês antes que Goethe se disponha a lhe enviar uma resposta, o que só acontece em 23 de outubro. E mesmo assim, esta missiva não contém qualquer uma das prometidas “observações” (*Bemerkungen*) a respeito do ensaio de Schopenhauer. Na verdade, ele salienta que lera com “grande prazer” o manuscrito e ainda lhe elogia a “probidade” (*Redlichkeit*) da redação; parece-lhe evidente que Schopenhauer é “um indivíduo capaz de pensar por si mesmo”. Mas depois dos elogios preliminares, Goethe se lança ao tema principal: no momento está demasiado afastado da teoria das cores para poder analisar as diferenças em questão, pois não dispõe de tempo nem de condições para tanto. Pede-lhe, portanto, que entre em contato com Seebeck, um professor universitário que é companheiro de luta em sua causa comum pela defesa da teoria das cores. Se Schopenhauer estiver de acordo, ele se encarregará de repassar ao colega o manuscrito, para que este emita sua opinião. “Meu maior desejo seria,” escreveu Goethe, “que vocês dois se aproximassem e trabalhassem juntos até que eu mesmo tenha condições de retornar satisfatoriamente às harmoniosas regiões das cores, após abandonar as estranhas viagens do espírito que agora me empolgam e me largam de volta” (uma referência feita à composição poética de *O Divan Ocidental-Oriental*). Esta carta ao mesmo tempo decepcionou e enfureceu Schopenhauer. Ficou decepcionado porque, nem por um momento, Goethe se referia à substância do tratado e muito menos dizia nada sobre recomendar a obra para uma possível edição. Enfureceu-se porque se sentia menosprezado pela proposta de trabalhar conjuntamente com Seebeck. Arthur Schopenhauer escreveu em resposta uma carta muito

extensa, datada de 11 de novembro de 1815, na qual escondia sua cólera por detrás de uma série de irônicas reminiscências literárias. Entre outras coisas, disse que a proposta de Goethe o fizera recordar-se da filha do Pároco de Taubeheyn (personagem de uma balada cômica da autoria de G. A. Bürger), “que deseja casar-se com o senhor do castelo, ao mesmo tempo em que este a destina a seu honrado escudeiro; ou a um caso semelhante ocorrido com Jean-Jacques Rousseau em sua juventude, que fora convidado por uma ilustre dama a quem visitava para que ficasse para a refeição e só depois ficou sabendo que ela determinara que ele fosse servido na mesa dos criados.”⁴⁷³

Se há uma coisa que Schopenhauer não deseja é sentir que está sendo tratado como um dos domésticos no banquete de um grande senhor. O orgulho com que recusou a proposta de Goethe fervilha tanto no estilo como no conteúdo das passagens seguintes desta longuíssima carta de 11 de novembro. Schopenhauer se decidiu finalmente a encurralar Goethe: uma vez que ambos diferem em muitos pontos, o erro tem de estar na maneira de pensar de um dos dois. Se o erro está nele mesmo, “por que razão Vossa Excelência renunciou à satisfação de corrigir-me, assinalando com poucas palavras quais as linhas de meu escrito que separam o verdadeiro do falso?”⁴⁷⁴ Esta maneira de falar poderia até mesmo indicar uma modéstia respeitosa, mas Schopenhauer prosseguiu: “Não obstante, confesso abertamente que não acredito que possam ser assinaladas tais linhas. Minha teoria constitui o desenvolvimento de um pensamento único e indivisível, que tem de ser verdadeiro ou falso em sua totalidade: é como se fosse uma abóbada, da qual não se pode tirar uma única pedra sem que o edifício inteiro desabe.”⁴⁷⁵ No que se refere à teoria do próprio Goethe sobre as cores, sucede justamente o contrário: ela é uma “conjunção sistemática de muitos pensamentos [...] e de fatos bastante variados, no meio dos quais se poderia alojar um erro com muita facilidade.”

Schopenhauer não lhe poupa elogios como personalidade, mas ao mesmo tempo passa a desvalorizar sistematicamente e sem rodeios, a totalidade da teoria das cores de Goethe. Goethe havia escrito que “em cada olhar atento que dirigimos ao mundo, já estamos desenvolvendo uma teoria sobre ele.” Entendia que sua obra era um tipo totalmente novo de criar teorias. E a seguir, Goethe foi forçado a ler nas palavras de Schopenhauer, já que este não lhe podia dizer pessoalmente, que fora somente através do ensaio de

Schopenhauer que suas próprias investigações tinham sido elevadas ao nível de teoria. Tampouco se mostra nada lisonjeira para com ele a comparação com que Arthur pretendeu ilustrar o valor de sua própria contribuição para a teoria. “Eu comparo a sua teoria das cores a uma pirâmide, da qual minha própria teoria constitui o vértice, o ponto matemático indivisível a partir do qual se desenvolve todo o edifício, um ponto tão essencial que, sem ele, nem sequer haveria uma pirâmide. Quanto à base, em troca, sempre se pode cortar aqui ou escavar ali, sem que por isso deixe de ser uma pirâmide...”⁴⁷⁶ Schopenhauer estava perfeitamente a par do fato de que Goethe conhecia bem a obra de Aristóteles e que não ignorava, portanto, em termos aristotélicos, que a essência (ideia) de uma coisa (matéria) se encontrava na enteléquia (essência da alma) de sua forma. E acabou por sugerir a proposta de que Goethe considerasse sua obra como a “matéria” que somente através do espírito que lhe fora conferido por Schopenhauer conseguira adquirir vida.

Mais ainda, arrastado pelo aguilhão de sua autoestima, em reação à atitude reservada de Goethe, Schopenhauer deixou escapar de sua pena a seguinte frase: “Sei com absoluta certeza que lhe proporcionei a primeira teoria verdadeira a respeito das cores ou, pelo menos, até onde alcança a história da ciência.”⁴⁷⁷

Recorde-se que o *Tratado das Cores* era a obra com que Goethe acreditava haver ganho um lugar definitivo na história universal. Através desse trabalho, sentira-se um Napoleão do reino do espírito. Subitamente se lhe antolha um filósofo totalmente desconhecido, praticamente um rapazelho, que ainda não havia completado trinta anos, o qual agora pretendia ter elevado sua própria obra à altura de uma teoria. E este jovem filósofo pretendia ainda — o cúmulo da insolência — ter realizado tal proeza somente a título de um trabalho teórico secundário. O maestro tinha enterrado metade de sua vida no *Tratado das Cores* e agora lhe aparecia um “completador” de sua obra, com apenas vinte e sete anos, que tinha o descaramento de escrever: “salvo por um período de duas semanas, sempre considere esse trabalho (o ensaio sobre as cores) como uma coisa secundária, porque desde então já estou com a cabeça ocupada constantemente por outras teorias bem diferentes e muito mais importantes que uma mera teoria das cores.”⁴⁷⁸

O surpreendente na resposta de Goethe a uma carta desse teor, em que se misturam de forma tão singular a cólera reprimida, a decepção, um orgulho

transbordante e um respeito sincero, é a amistosa serenidade, a verdadeira equanimidade em que não deixa transparecer nem por um momento o sentimento de ultraje ou qualquer tipo de cólera ante a avaliação tão pouco lisonjeira da obra de sua vida, ou seja, *O Tratado das Cores*, feita pelo jovem filósofo. Para começar, Goethe tranquilizou Schopenhauer, dizendo-lhe que Seebeck ainda não conhecia o seu trabalho e nem o receberia contra a vontade do autor. A seguir, expôs com soberana ironia seu julgamento definitivo sobre as diferenças de opinião que desenvolveu com Schopenhauer. A ironia se embasa principalmente no fato de que Goethe pôs em jogo o ponto de vista transcendental de Schopenhauer: considerou que tal ponto de vista lhe autorizava o direito a cometer erros e, ao mesmo tempo, a sabedoria vital (*Lebensklugheit*) de deixar que os caminhos se separem quando “o próprio” (*das Eigene*) somente poderá ser conservado dessa maneira. Goethe escreveu a seguir: “Aquele que se inclina a construir o mundo a partir do sujeito não se disporá a rejeitar a consideração (*Betrachtung*) de que o referido sujeito, quando encara qualquer fenômeno, nunca passa de um indivíduo e que, por essa mesma razão, necessita partilhar tanto da verdade como do erro a fim de conservar sua própria singularidade (*Eigenthümlichkeit*). Mas nada separa mais os homens que o fato de que as porções de ambos os ingredientes, a saber, a verdade e o erro, estejam misturadas em proporções diversas.”

Schopenhauer se recusou a admitir que Goethe tivesse emitido seu julgamento definitivo sobre a questão inteira e que não poderia esperar nada mais da parte dele. Porém, o que podia ele esperar na realidade? Por acaso, queria que Goethe lhe escrevesse alguma coisa neste sentido: sim, efetivamente você elevou minhas observações dispersas ao estado de uma verdadeira teoria. É surpreendente, meu jovem amigo, como você coroou em poucas semanas a obra de minha vida inteira. Sinto-me tão impressionado com o seu trabalho, que me apressarei a transmitir ao público o seu trabalho, que ofusca o meu como o sol ofusca as estrelas no alvorecer. Será que poderia esperar alguma reação desse tipo?

O problema é que era justamente isso: o jovem filósofo queria receber a bênção de seu pai substituto, como nas escrituras: “Tu és o meu filho amado, em ti me comprazo... Segue pois o teu caminho triunfante.” Naturalmente, Arthur Schopenhauer terá de esperar em vão por tal bênção. O mais estranho é que, durante algum tempo, inconformado, continuará a pedi-la, embora certamente nunca chegasse ao ponto de se desculpar ou mesmo de mostrar

humildade perante o trono do patriarca; bem ao contrário, apesar do respeito nada hipócrita que sentia por ele, o que continuava a fazer era incrementar os testemunhos de sua própria presunção. Foi como se quisesse atrair a bênção sobre sua cabeça mediante a estratégia de erguê-la cada vez mais alto, com uma arrogância irrefreável.

Goethe, naturalmente, não lhe respondia. Pouco a pouco, Schopenhauer começou a se resignar. Em 23 de janeiro de 1816, escreveu-lhe: “Minha primeira expectativa, ainda que desde o princípio fosse incerta, era a de que o senhor ajudasse na publicidade de meu trabalho mediante alguma participação, mas esta esperança foi sendo progressivamente destruída; as reais expectativas que alberguei [...] desapareceram, depois que esperei em vão [...] durante quase sete meses.”⁴⁷⁹ Pediu então que lhe devolvesse o manuscrito, porém outra vez com atitudes altaneiras. O filho a quem a bênção fora negada, levanta-se agora perante o pai e lhe declara com ousadia inaudita: o que te afasta de mim é saberes que em mim se abriga a verdade, enquanto tu elaboras em erro. Ao me negares teu favor (*Gewogenheit*) apenas me demonstras tua falta de magnanimidade (*Großmut*). “Falando com toda a sinceridade,” escreveu Schopenhauer, “a única coisa que me resta imaginar é que Vossa Excelência não tenha reconhecido a correção de minha teoria; contudo, tenho plena consciência de que a verdade falou através de mim — nesta pequena coisa, do mesmo modo que sucederá no futuro em assuntos bem maiores — e sei perfeitamente que o seu espírito é demasiado exato e tem um caráter demasiado justo para que possa permanecer eternamente insensível diante da voz da veracidade. Só me resta pensar, enquanto isso, que sente um certo grau de aversão subjetiva contra determinados de meus enunciados que não coincidem exatamente com os que você adotou e propagou e que é por esse motivo que não tem vontade de se ocupar com a leitura de minha própria teoria, adiando e procrastinando essa tarefa; uma vez que não tem condições de me conceder ou de me negar sua aprovação, permanece em completo silêncio.”⁴⁸⁰

O silêncio de Goethe — ou pelo menos é disso que tenta se convencer — representava para Schopenhauer uma prova de sua própria superioridade, pelo menos com relação a este tema específico. E repetia mais uma vez, indubitavelmente sem ter essa intenção, uma afirmação que somente poderia constituir um ultraje para Goethe, ou seja, que a questão das cores não

passava de “uma pequena coisa”. Por que ele agia deste modo?

O fato é que, para ele, o conteúdo objetivo de sua confrontação com o tema das cores era algo de somenos importância, totalmente obscurecido pelo valor que atribuía a seu relacionamento pessoal com Goethe. Mas as circunstâncias se haviam conformado de tal maneira que esse relacionamento pessoal somente se havia estabelecido e apenas poderia conservar-se em torno desse mesmo conteúdo objetivo. O equilíbrio de seu relacionamento exigia que “o filho” tivesse a oportunidade de compensar a prepotência (*Lebensübermacht*) “do pai”, pelo menos neste aspecto. Arthur quer ganhar a bênção e faz por merecê-la, demonstrando que é capaz de dar alguma coisa em troca a seu “pai”. Mas é evidente que Goethe não aceita que lhe seja atribuída tal condição. E como poderia fazê-lo, se apenas podia suportar o convívio de seu próprio filho legítimo quando este assumiu o papel de seu secretário? O mais singular foi a consideração que demonstrou para com este “aluno” que se arvorava ao papel de “professor”. Se não o tivesse em alta estima, certamente teria correspondido às impertinências de Schopenhauer à sua maneira olímpica, fulminando-o com os raios de algumas sentenças causticantes ou então, ignorando-o completamente.

Em 28 de janeiro de 1816, devolveu-lhe o manuscrito. Na amistosa carta que o acompanhou, não fez nem uma coisa, nem outra, simplesmente se expandiu na descrição, extremamente lisonjeira para Arthur, de como seria bonito poderem os dois sentar-se nas tardes de inverno e ficarem a disputar um com o outro, pois uma “conversação (*Unterhaltung*) [...] não precisa de ser sempre unânime.” Por outro lado, Goethe, que já sofrera muitos golpes emocionais ao ler as arrogantes sentenças de Schopenhauer, propiciou-lhe uma bofetada ao pé do ouvido no final da carta, ainda que o tenha feito com luvas de pelica. Ao mesmo tempo que pretende ter lido inteiramente e apreciado o seu *Tratado das Cores*, pede-lhe a gentileza de “resumir os seus pontos de vista” de uma forma concisa em uma única página e enviá-los, para que tenha o prazer de citá-los ocasionalmente. Com esta sentença, Goethe se mostra condescendente no mais alto grau, restabelecendo deste modo as devidas relações de grandeza entre os dois.

Schopenhauer respondeu altivamente: apenas a homens da estatura de Goethe ou de Kant, a absolutamente ninguém mais, ele teria permitido que o tratassem desse modo, como se ele lhes fosse inferior.

A seguir, mandou editar seu livro sobre as cores às suas próprias custas, sem

esperar mais pela bênção de Goethe. Não obstante, enviou-lhe um exemplar em 4 de maio de 1816, com a seguinte nota: “Pediria sua opinião, se não tivesse já perdido a esperança de recebê-la algum dia...”⁴⁸¹ Uma semana mais tarde, Goethe lhe enviou uma amistosa carta de agradecimento, em que dizia, “envie notícias de vez em quando.” Para ele, nada mais que uma despedida circunstancial, porém ainda dolorosa para Schopenhauer.

Em seus *Annalen* (Memórias), Goethe recordou mais tarde: “O Dr. Schopenhauer, enquanto conviveu comigo, foi um amigo benevolente. Estivemos de acordo em muitas coisas, contudo, não foi possível evitar-se finalmente uma verdadeira separação (*Scheidung*), do mesmo modo que dois amigos que caminharam juntos por uma longa estrada acabam por se apertarem as mãos em despedida, pois um quer dirigir-se para o norte e o outro para o sul e acabam por se perder rapidamente de vista um do outro.”⁴⁸²

- [450](#) J. Goethe, *Werke* [Obras Completas], Volume 12, p. 406. (NA).
- [451](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 26. (NA).
- [452](#) Idem, *ibidem*, p. 28. (NA).
- [453](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 7. (NA).
- [454](#) *Gespräche*, p. 27. (NA).
- [455](#) Chama-se *oitavo* o formato de livro em que as grandes folhas de papel de impressão são dobradas em oito, resultando em dezesseis páginas, com altura média entre 20 e 25cm, ou seja, o formato mais comum; o *quarto* tem o dobro dessas dimensões. (NT).
- [456](#) J. Goethe, *Werke* [Obras Completas], Volume 12, p. 318. (NA).
- [457](#) Citado por R. Friedenthal, *Goethe*, p. 456. (NA).
- [458](#) Idem, *ibidem*, p. 455. (NA).
- [459](#) J. Goethe, *Werke*, Volume 14, p. 256. (NA).
- [460](#) Citado por E. Heller, *Enterbter Geist* [Um espírito deserdado], p. 56. (NA).
- [461](#) Citado por E. Heller, *Enterbter Geist* [Um espírito deserdado], p. 44. (NA)
- [462](#) Citado por H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* [A legibilidade do mundo], p. 215. (NA).
- [463](#) J. Goethe, *Werke*, Volume 13, p. 614. (NA).
- [464](#) J. Goethe, *Werke*, Volume 13, p. 629. (NA).
- [465](#) Idem, *ibidem*, p. 337. (NA).
- [466](#) Idem, *ibidem*, p. 324. (NA).
- [467](#) *Gespräche*, p. 31 (NA).
- [468](#) J. Goethe, *Werke*, Volume 13, p. 622. (NA).
- [469](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, Tomo IV, pp. 1966ss., Reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). Volume III, *Berliner Manuskripte* [Os Manuscritos Berlineses], 1818-1830, p. 231. (NA).
- [470](#) Idem, *ibidem*, p. 239. (NA).
- [471](#) Idem, *ibidem*, p. 275. (NA).
- [472](#) *Gesammelte Briefe*, p. 16. (NA).
- [473](#) Idem, *ibidem*, p. 22. (NA).
- [474](#) Idem, *ibidem*, p. 19. (NA).
- [475](#) Idem, *ibidem*. (NA).
- [476](#) Idem, *ibidem*, p. 21. (NA).
- [477](#) Idem, *ibidem*, p. 20. (NA).
- [478](#) Idem, *ibidem*, p. 23. (NA).
- [479](#) Idem, *ibidem*, p. 23. (NA).
- [480](#) Idem, *ibidem*, p. 23. (NA).

[481](#) Idem, ibidem, p. 23. (NA).

[482](#) J. Goethe, *Werke (Weimarer Ausgabe)* [Obras Completas, Edição de Weimar]. Volume 36, p. 112. (NA).

DÉCIMO QUARTO CAPÍTULO

Dresden. Arthur não se Encontra entre seus Semelhantes. A Época do “Conceito Genial”. A Senhoria: “O senhor Parece estar Florescendo, Doutor.” Sua Autodescrição Filosófica no Caderno de Anotações. Arthur Encontra uma Linguagem para a “Melhor Consciência.” O Descobrimento da Vontade como “Coisa em Si”.

O cenário conturbado da guerra europeia, com seu cheiro de pólvora, o estrondo dos canhões e o fedor dos cadáveres insepultos, se movera enquanto isso em direção ao oeste, o que não representava a paz, porque a disputa doméstica com sua mãe atingira seu apogeu e isto levou Arthur Schopenhauer, na primavera de 1814, a sair em busca de uma nova residência, em que se pudesse consagrar tranquilamente à composição de sua grande obra. Sua escolha recaiu em Dresden. Já visitara antes diversas vezes esta famosa cidade, cuja beleza e cultura lhe haviam granjeado o apelido de “Florença do Norte”. O clima agradável, a arquitetura elegante, a sedutora paisagem que a rodeava, a atmosfera geral do lugar, o grande número de tesouros artísticos que haviam sido reunidos ali, a imensa biblioteca pública, a vida social atraente — tudo isto o seduzia.

Infelizmente, Dresden não possuía uma universidade, mas para Schopenhauer, que a essa altura já se convencera de que nenhum dos filósofos vivos tinha qualquer coisa que lhe pudesse ensinar, esta não era uma circunstância negativa o suficiente para desabonar a cidade como seu novo ponto de paragem. Em 24 de abril de 1814, escreveu a Karl August Böttiger, um dos frequentadores mais assíduos das tertúlias promovidas por sua mãe, sempre que seus afazeres o levavam a Weimar e que, na época, ocupava o cargo de Inspetor-Chefe do Museu Real de Antiguidades de Dresden: “A melhor parte de minha vida e também a mais autêntica gira em torno de meus estudos filosóficos e a eles subordino todos os demais aspectos que, em seu conjunto, não me representam mais do que complementos (*Zugabe*) sem importância. Contudo, uma vez que tenho condições financeiras para escolher qualquer lugar razoável para minha residência, desejo radicar-me em

uma cidade que me possa oferecer uma natureza aprazível, em que possa apreciar objetos artísticos e fontes auxiliares (*Hilfsquellen*) de pesquisa para meus trabalhos científicos, além de me permitir também a necessária tranquilidade para a realização deste tipo de empreendimento. Todas estas condições, pelo menos até onde me permite o conhecimento adquirido através de minhas viagens, não se encontram reunidas em parte alguma de maneira mais agradável do que em Dresden, motivo por que, há bastante tempo, tenho vontade de passar uma longa temporada nessa cidade. Sinto-me realmente muito inclinado a me transferir para Dresden.”⁴⁸³

O que Arthur desejava realmente era solicitar informações de Böttiger sobre se Dresden, depois de todas as catástrofes das guerras napoleônicas, ainda continuava oferecendo todas as vantagens que mencionara em sua missiva, porque ouvira dizer que Dresden havia sofrido muitos danos durante as últimas invasões e batalhas travadas nas proximidades. Böttiger dissipou-lhe as preocupações e, em maio de 1814, Schopenhauer mudou-se para Dresden, em uma estadia que se haveria de prolongar por quatro anos.

Efetivamente, a cidade havia sido desfigurada pelos combates e bombardeios e por toda parte era possível encontrar os vestígios da guerra. Durante o ano anterior, Dresden havia sido o ponto central do cenário bélico. Aqui se haviam aquartelado as tropas francesas na primavera anterior e aberto fortificações e trincheiras por toda parte — o rei da Saxônia permanecera como vassalo de Napoleão quase até o final do domínio imperial — e os franceses só se haviam retirado no princípio de maio de 1813, premidos pelo avanço das tropas da coalizão, mas antes de partirem, não obstante serem aliados e não tropas de ocupação, haviam encontrado tempo e disposição para mandar pelos ares a Ponte August, já na época considerada como um monumento histórico e artístico. Mesmo com a ponte destruída, a cidade foi “libertada” pelas tropas da coligação: a população se acumulou nas calçadas a fim de receber as tropas libertadoras com aclamações, alguns poetas declamaram lindos versos de acolhimento e os coros escolares entoaram canções patrióticas. Contudo, os “libertadores” somente puderam resistir por duas semanas. Já em meados de maio, lá estavam os franceses de volta, seus regimentos completos, já que a retirada fora estratégica e nem ao menos tinham sido batidos em combate. Durante um certo tempo, o próprio Napoleão se alojou na cidade. A população se apressou a encher de novo as

calçadas, a fim de aclamar os novos “libertadores”, os poetas encontraram novos versos de acolhimento para declamar e não faltaram canções para a interpretação dos corais escolares durante as cerimônias de recepção. Em agosto de 1813, ocorreu a grande batalha pela posse da cidade. Os regimentos franceses inicialmente defenderam os arredores contra a investida das tropas da coligação, com a intenção de preservar assim a área urbana. Não obstante, os sitiados recorreram ao canhoneio e Dresden passou pelo bombardeio mais terrível que já havia conhecido em sua história. Mais de duzentas casas foram destruídas ou seriamente danificadas. Nos campos de batalha ao redor da cidade, ficaram mais de dez mil mortos insepultos. Ao contrário, esta guerra havia “enterrado toda a decência e os bons costumes” entre os habitantes da cidade, conforme se lamentou uma testemunha ocular, relatando como “até mesmo as mulheres e jovens consideradas as mais virtuosas, mesmo aquelas que pertenciam às camadas mais altas e mais instruídas da sociedade, [...] se encontravam entre os bandos de saqueadoras e mutiladoras que passeavam por entre as vítimas estropiadas que haviam sido abandonadas pelos campos, colhendo troféus como se fossem buquês de flores e alardeando uma horrível espécie de luxúria.”⁴⁸⁴

Como de costume, as tropas de Napoleão ganharam a batalha, mas acabaram por perder a guerra. Dresden foi submetida a um cerco. A cidade, separada totalmente das zonas rurais produtoras de alimentos, sobrecarregada pelo pesado fardo das tropas aquarteladas, viveu semanas difíceis. Os homens, meio loucos de fome, se lançavam nas ruas sobre os cavalos ainda mais famintos do que eles. Diante das padarias, as disputas pelos pães e biscoitos escassos eram tão ferozes que resultavam em brigas de faca. A disenteria e o tifo se espalharam pela cidade. Nos hospitais morriam diariamente umas cem pessoas e outras tantas caíam mortas pelas ruas. Ludwig Richter, o pintor que ilustrara os *Idílios*, poemas de autores variados atribuídos ao apócrifo Biedermeier, recordava esses dias com espanto e horror: “Havia uma casa [...] em que haviam recolhido os doentes e da qual, diariamente, os mortos eram jogados à rua pelas janelas do primeiro e do segundo andar, completamente despidos. Eram recolhidos por grandes carroções, que eram cheios de corpos até transbordar. O espetáculo mais horroroso era ver essa carga, de que sobressaíam braços, pernas, cabeças e troncos tremendamente emagrecidos, sendo manipulada pelos condutores, com as mangas das camisas arregaçadas,

que ajeitavam os cadáveres imundos sem a menor precaução, para fazerem mais espaço, caminhando por cima deles e puxando os corpos daquele emaranhado de um lado para o outro, como se fosse composto por nada mais do que troncos de lenha enviesados.”⁴⁸⁵

Na primavera de 1814, quando Schopenhauer chegou a Dresden, a cidade não se havia ainda recuperado de tantas calamidades. As reservas de cereais ainda eram escassas e, em consequência, os preços da alimentação haviam subido muito. Dresden, que desde muito tempo era famosa por sua limpeza e pela suntuosidade das construções que denunciavam sua riqueza, estava recoberta de sujeira, as árvores haviam sido cortadas, os canteiros de flores dos parques tinham desaparecido e os pobres e inválidos se acotovavam nas calçadas a pedir esmolas. Encontravam-se ruínas e montes de entulho por toda parte. Foi necessário ainda mais um ano até que a cidade se recuperasse. Foi exatamente o tempo que levou o rei da Saxônia para retornar de sua aventura napoleônica. Em 17 de junho de 1815, ele retornou a Dresden, que se engalanara para esse dia. E mais uma vez os sobreviventes da população se aglomeraram pelas calçadas para saudá-lo, os poetas declamaram novos versos compostos para a ocasião e lá estavam os corais escolares para cantar seus hinos patrióticos. Os habitantes de Dresden ostentavam seus sentimentos de lealdade política com grande disposição e liberalidade. Alguns de seus contemporâneos, de ideologias mais estritas, souberam propalar suas críticas a tal volubilidade. O Barão von Stein os chamou de “mercadores de palavras (*Wortkrämer*) que só pensavam em proteger suas propriedades.” E escreveu ainda mais: “É uma coisa odiosa que o estado de degradação em que se encontra sua pátria e as calamidades que a acossaram os afetem muito menos que os incômodos que a guerra lhes causou em particular... pouco se importam sequer com a destruição da Ponte de Dresden.”⁴⁸⁶

Quanto a Arthur Schopenhauer, esta falta de convicções políticas definidas provavelmente pareceu-lhe até simpática, porque para ele, como já sabemos, os acontecimentos bélicos não passavam de um “carnaval assassino” e aderir a partidos políticos seria ridículo, se a maior parte das vezes não fosse uma atitude suicida.

Schopenhauer encontrou alojamento em um prédio situado no número 35 da *Großen Meißenschen Gasse*, nas proximidades do *Schwarzen Tor*, o “Portão Negro”, justamente o lugar em que o poeta e escritor romântico-fantástico E.

T. A. Hoffmann situou o ponto de partida de seu Anselmus, o protagonista de *Goldnen Topf* [A Panela Dourada] para o apogeu da glória e consequente queda. Contudo, diferentemente de Hoffmann, que deixara a cidade apenas meio ano antes da chegada de Schopenhauer, o jovem filósofo não se deixou arrastar nem por um momento pela agitada vida noturna. É verdade que foi assíduo às frequentes sessões de teatro e de ópera que eram apresentadas na cidade, mas logo adquiriu a fama de ser um indivíduo que chegava às pressas, quase sempre depois que a função já havia começado e que frequentemente ia embora antes que o espetáculo terminasse, não tendo o menor pudor em expressar seu descontentamento em altos brados quando alguma coisa lhe havia desagradado na representação (o que realmente não era uma atitude tão fora do comum na época). Grande admirador da ópera italiana de sua época, que se havia grandemente modernizado, particularmente apreciador das óperas de Rossini, não demonstrava boa disposição para com os esforços do diretor musical do teatro, Carl Maria von Weber, em favor da ópera alemã — para Schopenhauer, estas novas peças musicais não passavam de operetas, ou pior ainda, de *Singspiel*, um conjunto de diálogos falados que serviam como simples pretextos para apresentações de melodias populares glorificadas.

Permaneceu imerso em seu trabalho e não fez novos amigos em Dresden, embora se rodeasse de conhecidos, gente que o admirava de uma forma ou de outra ou que, pelo menos, apreciava o que sua figura tinha de bizarro e de provocador.

Entretanto, enquanto estava possuído pela febre da criação, não se importava nem um pouco em permanecer isolado. Era somente nos momentos em que a inspiração relaxava que se sentia ocasionalmente atormentado por um sentimento de desamparo. Dava um jeito de se livrar sozinho dessas sensações, assumindo o controle e sem por um momento se dar ao luxo de sentir-se perdido. Realmente, é de surpreender o temor que este jovem filósofo, tão ativo, sentia de perder sua identidade quando inserido em um meio social mais dominador. “Toda *sociedade* com os *outros*,” escreveu em seu diário, ainda em 1814, “toda ‘diversão coletiva’ (*Unterhaltung*) ocorre somente ao preço de uma restrição mútua, de uma ‘negação de si mesmo’ (*Selbstverläugnung*) praticada por ambas as partes; por isso, é necessário adotar um certo grau de *resignação*, uma atitude imprescindível até para entabular uma simples conversação.”⁴⁸⁷

Esta “Resignação” a que ele alude e que pretende adotar, é definida por ele em outra parte de seus manuscritos, como “a arte de saber participar e refrear-se ao mesmo tempo” (*die Kunst des gebremsten Mitmachens*). Quando não se consegue mais suportar a solidão, é necessário buscar um certo grau de sociabilidade; mas isto deve ser feito de tal modo que seja possível combinar ambas, a solidão e a sociabilidade, isto é, “é necessário aprender também a estar só em sociedade, a não se comunicar aos demais tudo quanto se pensa e a não levar demasiado a sério nada do que nos dizem; a esperar muito pouco dos outros, tanto do ponto de vista moral como do intelectual; e a permanecer totalmente indiferente às suas opiniões, que é a única forma realmente eficiente de nunca se perder a calma. Desta maneira, mesmo estando no meio deles, nunca se está totalmente em sua companhia, de tal forma que nos acostumemos a não exigir nunca muito de ninguém. [...] Deste modo, já que nunca se estabelece um contato propriamente dito, antes se mantém sempre *a distant behaviour*⁴⁸⁸, será possível chegar a suportar qualquer grupo social e evitar sempre que te ofendam ou te contaminem (*dich verwundet noch besudelt*). A partir deste ponto de vista, a sociedade pode ser comparada com uma fogueira, na qual um homem prudente se aquece à distância, mas sem nunca se aproximar demais, como um idiota que se deixa queimar e depois foge para o frio da solidão, lamentando-se de que o fogo queime.”⁴⁸⁹

Na verdade, não deve ser nada fácil formar amizades quando alguém se aproxima de seus semelhantes com a sensação de que poderá ser “ofendido” por eles ou que os relacionamentos poderão “contaminar” seu próprio valor. Mas o fato de que Schopenhauer não tenha feito novos amigos não o alarma nem um pouco. Bem ao contrário: considera esta carência sob diferentes pontos de vista e acaba vendo nela um sinal de superioridade: “Nada existe que demonstre menos conhecimento da condição humana do que argumentar como prova do mérito e do valor de alguém que esse indivíduo tenha muitos amigos: como se, por acaso, os homens entregassem sua amizade como um prêmio devido ao mérito e ao valor! Muito pelo contrário, a maioria das pessoas se comporta como os cães, que amam a quem os acaricia e lhes dá migalhas e não tomam mais nada em consideração além disso! Aquele que sabe conquistar e seduzir os seus semelhantes, mesmo que se comporte como uma fera cheia de crueldade e por maior celerado que seja,

será esse quem fará o maior número de amigos.”⁴⁹⁰

Não obstante, embora Schopenhauer considerasse então esta falta de amizades como um sinal de superioridade e até mesmo uma vantagem (*Vorzug*), estava esquecendo de uma outra observação que confiara a seu diário ainda em 1814, durante um período em que buscava exercitar o autoexame. A partir da máxima platônica: “O semelhante só pode ser reconhecido pelo semelhante”, ele redigira uma variação, escrevendo: “Todo bem só poderá ser alcançado quando buscado dentro de seu próprio território (*Jedes Gut will auf seinem eignen Gebiet errungen “seyn”*). [...] A amizade, o amor e a boa vontade dos seres humanos só pode ser conquistada mediante a amizade, o amor e a boa vontade que se lhes demonstrar. [...] Para saber quanta felicidade se pode receber da vida, precisamos saber somente quanta felicidade estamos dispostos a dar.”⁴⁹¹

Será que Schopenhauer pretendia assegurar a si mesmo de seu próprio valor por meio dessa afirmação orgulhosa: “Não tenho amigos, porque ninguém é digno de minha amizade?” Ou será o contrário, quer descartar a suspeita de que não recebe amizade porque não é capaz de a *dar*? Quanto posso dar? — esta pergunta lançaria uma luz iniludível sobre a maior fraqueza do solitário, ou seja, a sua incapacidade de confiar nos outros. No final, a desconfiança de Schopenhauer se tornaria praticamente inexpugnável, porque conduzia a uma necessidade circular de autoafirmação: sua desconfiança gerava o distanciamento e era este distanciamento que originava novos relacionamentos de um espécie tal que forçosamente tenderiam a gerar mais desconfiança. Em 5 de março de 1820, Adele escreveu em seu diário íntimo com referência a seu irmão: “Quem nunca amou, tampouco pode confiar” (*Wer nie liebte, kann ja nicht vertrauen*).

Em Dresden, Arthur Schopenhauer adotou um papel bem definido, o de um indivíduo singular, amado por poucos e respeitado por muitos, admirado às vezes e temido com frequência, um homem de quem se dizia “pretender dar uma reviravolta completa na filosofia.” Aquilo que ele realmente pretendia ensinar, ninguém sabia de forma positiva, mas tampouco havia grande interesse em descobrir o que fosse, porque nessa época *A Alma do Mundo* (*Weltseele*) de Schelling era mais do que suficiente para saciar todo o apetite filosófico da população local mais instruída. A tese de doutorado de Schopenhauer, que fora publicada justamente nessa época, não chegou a ser

conhecida e muito menos lida por nenhum dos que o conheciam em Dresden. Na verdade, ninguém esperava dele qualquer nova mensagem filosófica, mas alguns temiam e outros admiravam sua extrema agudeza em qualquer discussão sobre questões críticas, pois em todas as conversações ele era o dominador incontestado dos duelos verbais. O Cavaleiro Freiherr von Biedenfeld (1788-1862), empresário teatral e escritor, que mais tarde intercederia junto ao editor Brockhaus para que publicasse a obra principal de Schopenhauer, escreveu a respeito deste, com quem travara conhecimento na época de sua residência em Dresden, que “era de uma integridade extrema, totalmente franco, até mesmo áspero e violento em certas ocasiões, dotado de uma decisão e de uma firmeza altamente incomuns com relação a questões científicas e literárias, porque, tanto entre amigos como entre inimigos, chamava cada coisa pelo seu devido nome, embora fosse muito inclinado ao humorismo sarcástico, recaindo em certas ocasiões numa veia satírica violenta e totalmente impertinente, por meio da qual humilhava incontestavelmente seus adversários. Fisicamente, ostentava uma grande cabeleira loura, tinha olhos entre o azul e o acinzentado, largas suíças que lhe chegavam às abas do nariz, a voz um pouco estridente e com frequência fazia gesticulações curtas e violentas com as mãos, um conjunto que não raramente lhe dava um aspecto bastante feroz e intimidante.”

Schopenhauer, que buscava “companhia”, como se não pudesse ter amizades, sentia-se particularmente atraído por lugares em que pudesse dar rédeas soltas a seu prazer de engajar-se em disputas verbais. Na taberna italiana “*Chiappone*” reuniam-se na época, sob um teto enegrecido de fumaça, de que pendiam salames venezianos, chouriços de fígado misturado com trufas, salsichas calabresas e presuntos parmesãos, os membros dos principais círculos literários de Dresden, os formadores de opinião e os criadores da moda masculina, os redatores do *Abendzeitung* [Diário da Tarde] e um grupo de escritores de romances leves que haviam alcançado fama nacional: Friedrich Laun, Theodor Hell, Friedrich Kind (o libretista de *O Caçador Furtivo* (*Der Freischütz*), a famosa ópera de Carl Maria von Weber, que estabelecera as bases da ópera nacional alemã, aos quais se reunia às vezes o então famoso literato e militar Karl Gottlob Samuel Heun, conhecido pelo pseudônimo de H. Clauren. Este grupo se autodenominava *Liederkreis* [Círculo da Canção] e sua proeza publicitária era o *Abendzeitung*, cujo alcance extravasava os limites provinciais e gozava de um prestígio crescente

entre aquela parte do público que havia herdado uma formação tradicional e se inclinava pelas posturas moderadas em política, filosofia ou literatura, além de se interessar por assuntos ligeiros destinados mais à distração do que à atenção, para o descanso vespertino após uma jornada de trabalho. O entendimento humano em seus aspectos mais saudáveis era favorecido por este grupo de uma forma exuberante. O primeiro número do jornal ostentara um poema da autoria de seu editor, Theodor Hell e versava assim: *“Quando chego cansado do trabalho / E no entardecer procuro descansar / Meu desejo é o de que a flor da poesia / Atue benignamente sobre mim. / Eu me assento com prazer e vou lendo / O último livro de nosso cantor / Como se me sentasse entre as flores / E respirasse seu maravilhoso perfume.”*⁴⁹²

Schopenhauer visitava o “Chiappone” com frequência, porque gostava das salsichas calabresas e porque sabia que era temido pela clientela de poetas que escolhera o lugar como seu ponto de encontro. Via de regra, ele se assentava à mesa dos principais literatos de Dresden, em que sempre encontrava ouvintes e espectadores agradecidos, prontos a aplaudir suas tiradas contra seus conterrâneos mais famosos e a satisfazer deste modo seu próprio ressentimento mais ou menos secreto contra os ditadores do gosto contemporâneo. Biedenfeld nos relatou: “Ainda que se demonstrasse um adversário decidido dos redatores do Jornal da Tarde e dos almanaques que formavam o coral de bebedores de cerveja, além de todos os demais que pertencessem ao círculo de colaboradores do periódico, a quem chamava de “camarilha literária”, [...] costumava frequentar amiúde os lugares públicos que haviam sido escolhidos por esse grupo de homens para se divertirem. Via de regra, ele dava início a uma disputa em que mostrava até que ponto conseguia ser desagradável com sua franqueza sem limites, mesmo que cheia de alegorias; geralmente “lhes salgava o café” com os sarcasmos mais mordazes e, dando rédeas livres a seu humor crítico, lançava-lhes ao rosto as frases mais malignas de Shakespeare ou de Goethe, enquanto permanecia sentado de pernas cruzadas a uma mesa de jogar cartas, tomando canecas de cerveja preta e lançando uma provocação atrás da outra. [...] Todos o temiam, sem que ninguém tivesse o espírito ou a ousadia de revidar na mesma moeda.”

No *Liederkreis*, sempre que se apresentava, Schopenhauer lançava seus raios brilhantes de ironia satírica sobre o círculo impotente dos cantores, embora

mantivesse um relacionamento quase amistoso com um de seus membros: Friedrich August Schulze, conhecido pelo pseudônimo de Friedrich Laun. Muitos anos mais tarde, Schopenhauer ainda se referia a ele como “meu velho amigo Schulze, sempre bom, amável e fiel”. Fora Schulze que criara e popularizara o apelido de “Júpiter Tonante” atribuído ao jovem filósofo, em alusão a seus relâmpagos verbais que recaiam sobre as cabeças incautas quando menos se esperava. Segundo parece, também foi Schulze que veio em socorro de Schopenhauer quando este se envolveu em um “caso de galanteio” infeliz. Mas só se ouviu mencionar este caso em particular por meio de alusões indiretas, sem que se conheçam os pormenores.

Em dezembro de 1816, de qualquer maneira, Schopenhauer deve ter relatado em uma carta a seu amigo de infância Anthime, com quem gostava de se gabar de suas infrequentes conquistas amorosas, algum tipo de envolvimento desse tipo, porque Anthime lhe respondeu em 1º de janeiro de 1817: “Estás muito enamorado, meu bom amigo, segundo me parece e estás vendo tudo sob uma lente cor-de-rosa. Devido à minha longa experiência, sou forçado a te confessar que me custa muito convencer-me de que a fidelidade de tua queridinha vá ser de longa duração. Não obstante, se queres meu conselho, aproveita enquanto puderes e tira o máximo de partido de tua ilusão.” Talvez esteja falando da mesma “garota de Dresden” sobre quem Adele Schopenhauer escreveu em seu diário, já em 27 de abril de 1819, dizendo que estava “esperando dele” (*daß in guter Hoffnung sei*). Adele se mostrou terrivelmente desapontada pelo fato de que, segundo ouviu falar, a jovem pertencesse à classe baixa, portanto um casamento estava fora de cogitação. Mas Arthur, segundo anotou Adele, “comportou-se corretamente com ela”, pelo menos até a ocasião em que escrevia.

Os que conheceram Schopenhauer em Dresden nos conservaram poucas notícias dele e esparsas entre si. Muito pouco perceberam de sua personalidade interior, sobre o que ele estava realizando ou com referência ao que estava em preparação dentro de seu espírito. O pintor Ludwig Sigismund Ruhl (1794-1887) — que nos deixou um retrato a óleo da época em que o filósofo era jovem, pintado justamente nessa época — tinha frequentemente permissão de Arthur para acompanhá-lo em seus passeios e algumas vezes chegou a ser convidado por este para visitar seu gabinete de trabalho, um santuário a que poucos eram admitidos. Sabemos disso através de uma única sentença dirigida por Ruhl a Arthur: “Lembra quando nos sentávamos em teu

quarto” — recordaria Ruhl anos mais tarde — “e me davas lições sobre uma coisa e outra e comentavas sobre tuas expectativas de sucesso no desenvolvimento de tua filosofia.” Johann Gottlob Quandt (1787-1859), um abastado colecionador privado e bom conhecedor de arte, talvez tenha sido a única pessoa com quem Schopenhauer se abriu e revelou alguma coisa de seu íntimo durante todos esses anos. Quandt conhecera Johanna em 1815 e estabelecera fortes relações de amizade com Adele. A presença de Quandt levava Schopenhauer a recordar com frequência a triste querela familiar com sua genitora; contudo Arthur, que em presença de terceiros sempre se referia à mãe e à irmã como duas “gansas tontas”, durante suas conversações privadas com Quandt não se limitou a falar mal das suas parentes, mas também deixou-lhe transparecer a que ponto se sentia ferido e aflito pelos desentendimentos. Pelo menos, foi o que Quandt afirmou: “Acreditei perceber no fundo de seu coração os estertores de uma dor profunda, uma dor que parecia sempre associada à recordação de uma das épocas mais terríveis de sua vida. Ainda que suas confidências a respeito fossem bastante veladas, eu conseguia ver que através delas transparecia um certo respeito e até mesmo uma afeição inconsciente por sua mãe, [...] sem que ele realmente percebesse qual era a verdadeira profundidade de seus verdadeiros sentimentos para com ela.”

Contudo, os relacionamentos sociais e sua existência pública escondiam muito mais de seu íntimo que ele deixava transparecer. Essencialmente, ele vivia, segundo as descrições de Biedefeld, “uma vida bastante regrada, envolvido com seus livros e estudos, [...] quase inteiramente isolada e uniformemente monótona.” Mas por trás das trincheiras da uniformidade e do isolamento, transcorria a grande aventura da vida de Arthur Schopenhauer: “A voluptuosidade da concepção”, conforme ele mesmo se referiu ao ato criador e finalmente à conclusão de sua grande obra.

Talvez tenha sido a dona da pensão em que vivia Arthur quem criou a expressão mais ajustada e lacônica para descrever essa vida interior que, frequentemente, se manifestava exteriormente em uma expressão de êxtase: em certa ocasião, quando retornava para casa da estufa que fora construída junto à muralha da fortaleza, a chamada *Orangerie*, trazendo na lapela um botão de laranjeira, a hospedeira exclamou: “O senhor parece estar florescendo, doutor!” Ao que respondeu Schopenhauer: “Mas é claro! Se as árvores não florescessem, como poderiam frutificar?”

Mais tarde, fazendo um balanço de sua vida, Schopenhauer diria que os quatro anos passados em Dresden tinham sido os mais produtivos de sua vida. “Sempre que [...] se apresentavam as circunstâncias mais favoráveis e chegava a hora em que meu cérebro alcançava a máxima potência, tudo quanto meus olhos contemplassem, sobre tudo quanto minha vista se detivesse, qualquer que fosse o objeto percebido — minha mente me transmitia as suas revelações.” Em uma das cartas que escreveu durante seus últimos anos, ele declarou que o sistema completo de sua filosofia “de certo modo sem a minha participação, [...] foi forjado do mesmo modo que os raios que convergem para o centro de um cristal (como se convocados); foi assim que o primeiro tomo de minha obra principal foi inteiramente formulado.” Em 28 de março de 1818, ele ofereceu este primeiro tomo a seu editor, acompanhado pelas seguintes palavras: “Deste modo, minha obra é um sistema filosófico inteiramente novo; porém novo no pleno sentido da palavra; não se trata de uma nova exposição do que já é existente, mas de um conjunto de pensamentos interconectados (*zusammenhangende Gedankereihe*) no mais alto grau, um grau que até este momento não fora alcançado por qualquer outro ser humano.”⁴⁹³

Os vestígios de como este “conjunto de pensamentos” se foi formando no interior de sua mente podem ser rastreados nos seus cadernos de apontamentos desses anos, em que as anotações foram muito extensas. Aqui o pensamento schopenhauereano pode ser apreendido em um estado de agregação bem diferente: é mais um movimento intelectual comprometido com a busca existencial, que ainda não foi elaborado e polido na construção de um sistema definitivo. A obra final pretendia resolver problemas; em troca, o manuscrito permite entrever o sentido existencial contido nesses mesmos problemas. Foram os cadernos de anotações que apresentaram as questões, enraizadas no corpo e na vida humana, a que a obra se destinou a responder. Schopenhauer, como é perfeitamente conhecido, se deixou arrastar pela disciplina kantiana, por meio da qual ele, de certo modo, recuperava o espírito paterno, a que havia traído ao decidir-se pela filosofia. Em questões de metafísica, seu pai nunca havia ultrapassado a humildade infantil de Matthias Claudius e sua atitude perante as especulações metafísicas emancipadas da religiosidade tradicional tinha sido de receio e mesmo de uma indisposição mal-humorada. Por sua vez, em sua crítica de todas as

construções conceptuais do Absoluto inspiradas na obra de Kant, Arthur não fazia mais do que seguir as pegadas de seu pai.

Sob o sinal desta crítica se inseria também sua confrontação com o jovem Schelling, cuja obra já estudara em Berlim e cujo estudo recentemente retomara. “Schelling,” observou Schopenhauer, “lidou com seu Absoluto do mesmo modo que todos os piedosos de todas as épocas e os teístas do Iluminismo sempre fizeram a respeito de seu Deus — afirmaram coisas ilógicas a seu respeito, impossibilidades físicas e intelectuais, que não representavam mais do que expressões figuradas da seguinte proposição abstrata: o entendimento humano é uma faculdade condicionada pelo mundo sensível (*Sinnenwelt*) e portanto sua propriedade, válida unicamente para ele mesmo; porém eu (em minha condição de teísta iluminado) estou situado em um plano (*Stufe*) mais elevado da consciência.”⁴⁹⁴

Que existissem experiências capazes de transcender o entendimento não era o contestado por Schopenhauer, porém ele advertia contra a pretensão de lhes querer atribuir uma legitimidade intelectual. Se seguirmos por esta senda, recairemos em um duplo erro, ou seja, acabaremos por perder ambas as coisas: o entendimento produzirá afirmativas sem sentido (*Unsinn*) e a experiência sensível perderá seu caráter de evidência. Como já vimos anteriormente, Schopenhauer denominava esta experiência, que tem tão pouco a ver com as categorias tradicionais do entendimento, de sua “melhor consciência” (*bessere Bewußtsein*). Mas ele também considerava que somente se poderia referir a ela com extrema precaução e sempre teve suma cautela em jamais trazer esse tema à luz para uma discussão pública. As precauções de Schopenhauer procediam da mesma fonte de que posteriormente brotariam as de Wittgenstein, o qual, aludindo ao que verdadeiramente é importante, apresenta a seguinte constatação no final de seu *Tractatus*: “De tudo que não se pode falar, sobre isso deve-se calar.” Arthur Schopenhauer desejava saber exatamente onde começava o silêncio e até que ponto seria possível conservar a linguagem, mesmo que em termos de uma linguagem transmutada (*gewandelte*), isto é, revestida de uma outra roupagem. Suas anotações do ano de 1814 e até os princípios de 1815 revolviam em torno deste problema. Schopenhauer estava em busca de uma linguagem que fosse adequada à expressão de sua “melhor consciência” e, deste modo, trouxe à luz e experimentou todas as possibilidades da metáfora. Foi então que desenvolveu

a imagem da esfera: com o nosso “conhecimento segundo o princípio da razão” (*Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde*) só conseguimos, segundo afirmou Schopenhauer então, percorrer a superfície da esfera em todos os sentidos, mas sem nunca conseguirmos chegar ao centro. Por mais que se expanda o nosso saber, o conteúdo da superfície (*Flächeninhalt*) nunca se transformará no conteúdo do cubo (*Kubikinhalt*) dessa esfera. Apenas a “melhor consciência” permite abrir caminho através de uma dimensão nova e converter em um espaço tridimensional uma superfície que é dotada de apenas duas dimensões: uma superfície se transforma em um espaço. Seria a mesma coisa que se pudesse ingressar no interior sólido de uma esfera. Deste modo a imagem se permite ser conhecida em seu significado interior e mais significativo. Mas como é possível partir da superfície inteiriça e alcançar o interior da esfera? A resposta: necessitamos da gravidade, temos de nos tornar mais pesados, adquirir a gravidez do sofrimento (*schwer von Leiden sein*), porque somente ela nos permite contrabalançar as forças impulsoras (*Auftriebskräfte*) da autoafirmação (*Selbstbehauptung*) que nos mantém ao nível da superfície. “Para que o ser humano possa receber uma mentalidade superior, [...] para que a *melhor consciência* se mantenha desperta, a dor, a aflição e o fracasso são tão necessários como o lastro de um barco, sem o qual a quilha jamais ganharia profundidade.”⁴⁹⁵ Contudo, deve-se manter em mente que o lastro não pode ser excessivo, caso contrário a embarcação afundará; deve limitar-se a pesar o suficiente para ganhar a profundidade necessária que o impeça de ser virado pelo vento e pelas ondas. Nesta imagem da profundidade adequada (*gemäßigten Tiefe*) percebemos que a “melhor consciência” também está inteiramente ligada ao impulso de autoconservação (*Selbsterhaltung*).

Em contraste com a “melhor consciência”, seu complemento, a “consciência empírica” vai mudando paulatinamente de significado. Da mesma forma que Kant, Schopenhauer havia definido a consciência empírica como aquela que se refere ao mundo fenomênico das “aparências” (*erscheinende*), ou seja, o mundo que “aparece” perante seus olhos. O Ser (*Sein*) se apresenta perante a consciência empírica como um Ser-Representado (*Vorgestellt-Sein*). A consciência empírica é apenas um modo de perceber e de conhecer. Para Kant, o fato de sermos um ser necessariamente aprisionado (*notwendige Verhaftsein*) ao mundo fenomênico das representações não representa de

maneira alguma a assinatura de uma vida falsa. Kant insistiu, sobretudo na segunda edição de *A Crítica da Razão Pura*, que o “mundo fenomênico” (*erscheinende Welt*) não deve ser entendido como uma mera “aparência” (*Schein*) no mesmo sentido de uma ilusão ou de um engano (*Täuschung und Trug*). Vivemos, realmente, dentro de “uma *ilusão natural* e inevitável (*unvermeidlich*) que, justamente por ser uma obstrução inamovível” (*unhintertreiblich*),⁴⁹⁶ pertence à nossa constituição antropológica fundamental (*Grundaussstattung*) e se adequa funcionalmente a nosso mundo vital. Deste modo, o fato de que tenhamos de lidar com um mundo fenomênico composto de “aparências”, não constitui *qualquer problema* para Kant no sentido prático da vida. Mas para Schopenhauer a coisa é bastante diferente. Ele atribui à “consciência empírica” um duplo significado. Por um lado significa, na melhor tradição kantiana, a comprovada limitação transcendental de nossas faculdades perceptivas e cognoscitivas, mas significa igualmente que estamos acorrentados ao jugo de uma vida entregue (*anheimgegeben*) ao engano que nos acomete diariamente e que, portanto, é uma vida falsa. Neste sentido, Schopenhauer rebaixa o “mundo das aparências” fenomênico a um mundo meramente “aparente” e, por essa mesma razão, apenas enganoso. Para ilustrar esta ideia, segue trabalhando com a metáfora da esfera. A “consciência empírica”, conforme uma de suas anotações de 1814, se assemelha a um “pequeno esquilo (*Eichhörnchen*) que corre ao redor de uma roda”. Se anteriormente a “consciência empírica” era considerada como um apalpamento (*Abtasten*) que explorava a superfície de uma esfera, sem jamais conseguir penetrar, por encontrá-la totalmente lisa, agora ela passou a ser comparada com o movimento de nossos apetites insaciáveis (*unstillbar Begehren*), que nos mantêm aprisionados em uma trama (*Umtrieb*) sem sentido e sem meta. A “consciência empírica”, que na tese de doutorado de Schopenhauer se limitava a ser exclusivamente um tema epistemológico, isto é, limitado à análise da teoria do conhecimento, transformou-se agora em um problema ético; perde sua inocência (*Unschuld*) transcendental-filosófica e se converte em uma tolice (*Torheit*) existencial: “Os filósofos demonstravam um grau de tolice tão grande em suas teorias como todos nós mostramos constantemente na prática, enquanto nos apressamos a buscar a satisfação de um desejo tão logo este surja dentro de nós mesmos e depois, logo a seguir, nos surge um novo desejo que também

nos apressamos a satisfazer e assim por diante, esperando encontrar no final desse labirinto a felicidade, ao invés de penetrarmos no interior de nós mesmos de uma vez por todas, nos libertarmos de todo o querer e nos prendermos definitivamente à melhor consciência.”⁴⁹⁷

Nesta mesma anotação de 1814, fica nomeada a antítese decisiva: a “melhor consciência” se destina a produzir a nossa libertação do “Querer” que tanto nos escraviza. O empírico é a manifestação da vontade — um reconhecimento que, até esse ponto de suas meditações, não havia sido ainda explicitamente formulado. A “vontade” não é ainda a palavra mágica para a decifração (*Entschlüsselung*) do mundo, mas já é um nome com que se pode denominar conjuntamente tudo quanto seja negativo, todo o elemento inimigo que se opõe a uma vida na verdade. Deste modo, ainda antes que Schopenhauer desenvolvesse a sua metafísica da vontade, uma consequência dessa metafísica, a saber a “negação da vontade” (*Verneinung des Willens*) já se apresentava como uma figura de redenção (*Erlösungsfigur*). Primeiro Schopenhauer *vivenciou* a “vontade” como aquilo que lhe causava o sofrimento e do qual se desejava libertar e só depois *reconheceu* que a vontade é “a coisa em si”, essa realidade universal que subjaz a todos os fenômenos empiricamente perceptíveis. *Na exposição que executa em sua obra principal, Schopenhauer parte da descoberta da vontade como essência do mundo e acaba concluindo pela necessidade de sua negação; porém, existencialmente, ele partiu da negação da vontade (pelo exercício da “melhor consciência), para encaminhar-se progressivamente a partir daí até chegar à compreensão de que a vontade é aquilo que aparece em tudo quanto é real.* Por meio deste processo, Schopenhauer, que em nome de sua “melhor consciência” pretende libertar-se da vontade, descobre que ela é o ponto central que unifica a totalidade do ser (*ganz Sein*). Por meio deste movimento que colocou o negativo no coração do mundo, ao identificar a vontade (vivenciada como um tormento) com “a coisa em si”, é que se produziu o nascimento da Metafísica da Vontade schopenhauereana. Em algum momento, no final de 1814 ou no começo de 1815, Schopenhauer redigiu em seu manuscrito a tese de que irá derivar todo o mais: “O Mundo como Coisa em Si é uma grande vontade que não sabe o que quer; não *sabe*, porém *quer*, precisamente porque é Vontade e nada mais.”⁴⁹⁸

Acontece que Schopenhauer não frequentara em vão a “escola kantiana”.

Kant permanece sendo sua consciência (*Gewissen*) teórica e isso o impulsiona a encarar o fato de que nossa faculdade de conhecimento da representação nunca pode captar o “ser em si” (*an sich*), mas sempre é forçada a perceber o “ser para nós” (*für uns*). Isso significa que “a coisa em si” identificada com a “vontade” não poderá ser de modo algum qualquer vontade representada e conhecida enquanto “objeto”; não poderá ser, portanto, aquela “vontade” que Arthur, ainda em sua tese de doutorado, havia classificado como uma das quatro classes de objetos de representação (*Vorstellungobjekte*) que constituíam a sua “raiz quádrupla do princípio da razão suficiente”.

Mas de que forma conseguiu Schopenhauer defender o dogma kantiano da incognoscibilidade (*Unerkennbarkeit*) da “coisa em si” e falar a seu respeito da mesma forma que seu predecessor, ao mesmo tempo que já havia decifrado o enigma (*Rätsel*) da mesma “coisa em si”? Na realidade, ele conseguiu superar esta dificuldade, sem dúvida conseguiu desvendar a maneira como ela esclarece a si mesma, através da análise de método por meio do qual a “vontade” como “coisa em si” assinalava a si própria perante seus olhos: essa vontade identificada por ele com a “coisa em si” não é a mesma vontade representada e discursivamente conhecida, mas a vontade percebida no interior de seu próprio corpo, a “experiência interior” (*inneren Erfahrung*).

A solução consistiu, portanto, para Schopenhauer, em iluminar o processo mediante o qual se produzira esta “experiência interior” e separá-la claramente das atividades perceptivas e representativas. A partir desse momento, todas as suas anotações giram em torno deste problema.

“O mundo interior, em sua totalidade, me é dado somente como representação.” Há somente um ponto, segundo Schopenhauer, em que tenho acesso a um mundo que não seja pura representação. E este ponto se encontra dentro de mim mesmo: quando vejo meu corpo, quando observo suas ações e as explico para mim mesmo, todo o percebido (*Wahrgenommene*) e todo o conhecido (*Erkannte*) ainda são apenas representações; mas aqui, em meu próprio corpo, eu percebo ao mesmo tempo os impulsos, os desejos, a dor e o prazer, tudo aquilo que se apresenta de forma simultânea com as ações de meu corpo, minhas representações e as representações dos demais. Somente dentro de mim mesmo eu *sou* semelhante àquilo que se mostra a mim (e aos outros) por meio da representação e que, durante esse mesmo processo, se presta à reflexão. Somente dentro de mim mesmo existe simultaneamente este mundo duplo,

com duas partes semelhantes, uma anterior (*Vorderseite*) e outra posterior (*Rückseite*). Somente em mim mesmo posso vivenciar o mundo tal qual ele é, exteriormente àquilo que me é dado como representação. O mundo “de fora” (*draußen*) tem para mim um lado “de dentro” (*drinnen*) representado somente em meu próprio interior; e apenas quando estou dentro de mim mesmo e considero a mim mesmo é que eu mesmo sou este interior. Eu sou a parte interior (*Innenseite*) do mundo. Eu sou o que o mundo é, salvo enquanto o mundo é apenas representação. “Todos se dirigem para fora e se movem em todas as direções, ao invés de se dirigirem para si mesmos, o único lugar em que todos os enigmas se resolvem.”⁴⁹⁹

Por meio da apercepção desta revelação (*Einsicht*), Schopenhauer satisfaz um velho sonho: “Reconhece a verdade que existe em ti. [...] *É aí que o Céu toca a Terra,*”⁵⁰⁰

Já havia escrito em 1812. Não se trata aqui de um “autoconhecimento” no sentido moral tradicional, nem tampouco de um autoconhecimento no estilo da filosofia reflexiva, essa filosofia que, a partir do *pensamento* do sujeito pensante, pretende conhecer a totalidade do mundo objetivo; aquilo a que Schopenhauer aspirava era transformar a experiência da *vontade* agindo no interior de seu próprio corpo em um meio para compreender essa totalidade do mundo. Ele realizou desta forma um duplo movimento: uma ação *contrativa*, consistente em fundir-se com as próprias vivências (mas não em afundar-se nos próprios pensamentos, como recomendava a filosofia reflexiva); e uma ação *expansiva*, que conseguia interpretar a totalidade do mundo a partir do modelo *significado* por essa vivência.

E aqui nos surge novamente o problema que Schopenhauer já apresentara a si mesmo por meio da “melhor consciência”. Como se torna possível, se prescindirmos de um pensamento analítico e objetivante (segundo o princípio da razão), falar sobre esta vontade vivenciada interiormente e afirmarmos que seja idêntica à totalidade do mundo? Embora conhecesse os sistemas da identidade apresentados por Fichte, Schelling e Hegel, é evidente que Schopenhauer não podia ser auxiliado por qualquer destes sistemas a fim de encontrar sua própria formulação. Todos estes estabeleceram seus pontos de unificação no sujeito “pensante” (*denkende*) e não no sujeito “querente” (*wollende*). Para sua completa surpresa, Schopenhauer recebeu ajuda e inspiração das informações fragmentárias que lhe chegaram de um novo

continente espiritual recentemente descoberto pelos europeus: da antiga religião hindu.

O descobrimento da dimensão espiritual da Índia foi obra, sobretudo, do romantismo. Herder preparou o terreno. Kant, não obstante, demonstrou muito pouca compreensão nesse sentido. De fato, Kant zombou abertamente dos “tibetanos”, que para ele correspondiam ao cúmulo das superstições papistas, pois os crentes chegavam ao ponto de crer na santidade e comer os excrementos do Dalai Lama. Herder, por outro lado, elogiou o sentido profundo do Brahmanismo (e não do Budismo). Herder o interpretou como sendo uma forma de panteísmo: o mundo é a manifestação de uma única essência anímica (a emanção de Brahma). Herder, apesar de ser um membro do clero luterano, louvou essa espécie de religiosidade sem deus, que interpretou como não resultando em uma vida eterna, sem o sistema dos prêmios e castigos tão próprios de uma mentalidade infantil. Desse modo, pregou aos atarefados europeus a arte da concentração sobre si mesmo, denominada “meditação”. Foi desta maneira que a alma tranquila e doce da Índia foi capaz de seduzir, precisamente desta forma, seus próprios violadores europeus. Mas esta atitude de espírito não era favorável a estimular a autoafirmação.

Os românticos, Schlegel, Görres, Baader, Windischmann, Novalis, que tratavam de se apoderar de tudo quanto prometia romper as fronteiras estreitas da razão analítica e desintegradora, tomaram as indicações e alusões esparsas de Herder e se lançaram empós este continente místico. Enquanto isso, surgiram novas fontes originais do brahmanismo, embora com frequência em traduções que lhe obscureciam o sentido. Dentre estes textos, provavelmente o mais importante foi a tradução publicada em 1801 dos Upanixades, contendo os ensinamentos esotéricos brahmânicos pré-budistas. Deve-se ao francês Anquetil a edição desta coletânea de textos sob o título *Oupnekhat* (uma deformação da palavra sânscrita “Upanixades”). Nesta edição os textos estavam duplamente obscurecidos, pois se tratava de uma tradução latina de uma tradução anterior dos textos sânscritos para o idioma farsi, ou seja, o persa.

Schopenhauer travou conhecimento com a ideologia destas obras no inverno de 1813/1814, ainda em Weimar, quando fora apresentado a Friedrich Majer, no Salão de sua mãe. Friedrich Majer era professor particular e um estudioso que fora, por sua vez, discípulo de Herder e que havia

conseguido forjar uma respeitável reputação como especialista em questões hinduístas.

Muitos anos mais tarde, Arthur Schopenhauer ainda encontraria termos cheios de entusiasmo para descrever este livro, que estudara pela primeira vez no verão de 1814, por influência de Majer. Em seu último trabalho, completado em 1851 e denominado *Parerga und Paralipomena* [Suplementos e Crônicas], referindo-se a estas antigas lembranças, Schopenhauer confessou: “Pois como sopra o espírito sagrado dos Vedas através do “Oupnek”! Como aquele que, através de uma leitura cuidadosa da tradução persa-latina deste livro incomparável se familiarizou com seu conteúdo surpreendente se sentiu possuído por esse espírito no mais íntimo de seu ser (*Innersten*)! De que modo cada uma de suas linhas se encontra repleta de significados precisos e potentes, capazes de tudo penetrar e a tudo dar coerência! [...] Aqui tudo respira o ar da Índia e de uma existência original e muito mais próxima da Natureza! Por meio dele nosso espírito é lavado e purificado de todos os preconceitos judaicos inculcados desde a infância e de toda essa filosofia ocidental que se deixou escravizar por eles! É a leitura mais remuneradora e edificante (com a exceção de um acesso ao texto original) que se torna possível neste mundo: foi o consolo de minha vida e será a consolação que me acompanhará na morte.”⁵⁰¹

Schopenhauer, cujo entusiasmo pela Índia era recente, teve durante dois anos como vizinho, entre 1815 e 1817, também residente na *Großen Meißenschen Gasse* de Dresden, um outro filósofo igualmente desconhecido: Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), o qual, ao contrário de Arthur, embora tivesse alcançado alguma difusão, permaneceu desconhecido. Krause se afastara das correntes filosóficas então em voga entre seus contemporâneos e se dispusera a enlaçar seus próprios pensamentos com os ensinamentos da sabedoria hindu. Krause teve ainda menos sorte do que Schopenhauer, porque sua filosofia não alcançou sucesso sequer no final de sua vida. Por outra parte, essa filosofia fez estranhos rodeios e penetrou na América Hispânica através da Espanha, onde sua ética de solidariedade, uma forma atenuada da ética hindu da compaixão, se converteu na base teórica de um tipo de progressismo social-liberal conhecido sob o nome de “krausismo”, que esteve em voga durante algumas décadas após a morte de seu iniciador, que não chegou a tomar conhecimento nem ao menos deste êxito relativo e

transitório.⁵⁰²

Diferentemente de Schopenhauer, Krause dominava o sânscrito e realizou suas próprias traduções. Schopenhauer recebeu numerosos conselhos deste seu vizinho especializado no estudo da Índia, leu emprestados livros de sua biblioteca e chegou mesmo a desenvolver um certo grau de sociabilidade com ele. Aprendeu igualmente com Krause algumas técnicas de meditação. De fato, este era o mentor de um círculo de discípulos, com quem realizava exercícios metódicos e a quem estimulava para que alcançassem a “unificação da essência do ser” (*Weseneinigung*) mediante os processos que denominava de “interiorização da vida” (*Inlebnisse*) e a “interiorização do espírito” (*Ingeistnisse*).⁵⁰³ Naquela época, Krause foi provavelmente o único que não se limitou a incorporar fragmentos da religião e filosofia hindus em suas ousadas especulações individuais, como o fizeram os românticos, mas se esforçou por transformar a tradição hinduísta em uma prática existencial.

Desta forma, a partir de 1814, Schopenhauer se pôs a estudar os Upanixades, passou a ler regularmente os artigos referentes à Índia na revista *Asiatischen Magazin* e se esforçou para coletar todos os escritos sobre a Índia que lhe fossem possíveis obter. Contudo, sua confrontação intensa com o Budismo só começou depois que já havia completado a parte principal de sua obra.

Considerada a veneração que então manifestava pelos ensinamentos da sabedoria hindu, seria realmente de esperar que as anotações de Schopenhauer, entre os anos de 1814 e 1818 contivessem numerosos traços do seu estudo da religião e da filosofia brahmanistas. Por algum motivo, ele confiara a seus diários, em 1816: “Confesso, além disso, não poder acreditar que meus ensinamentos pudessem ter surgido antes que os Upanixades, Platão e Kant tivessem aparecido para concentrar seus raios ao mesmo tempo no espírito de um único ser humano.”⁵⁰⁴

Mas realmente existem muito poucas observações nos manuscritos que se refiram diretamente à religião ou à filosofia hindus. Contudo, estas anotações esparsas apresentam um interesse extraordinário, porque nelas se fundem e resumem determinados elementos do pensamento brahmânico com pontos centrais da filosofia propriamente schopenhauereana, enquanto esta ainda permanecia em estado de elaboração.

A transformação constante e as extinções do mundo, a infinita variedade dos encadeamentos das séries de suas formas e configurações são chamadas de

Maya (que na época era comumente traduzido como “ilusão”) pelos Upanixades. Todos os que se experimentam a si próprios como indivíduos e se esforçam por afirmar esta individualidade se acham sob a influência dos encantamentos desta “Maya”. Deste modo, Schopenhauer anotou a esse respeito, ainda em 1814: “O ser humano [...] é presa [...] da “ilusão” (*Wahn*) e esta *ilusão* é tão real quanto a vida, tão real quanto o próprio mundo empírico dos sentidos, visto que é uma só e a mesma coisa que as nossas percepções sensoriais deste Uno (a Maya dos hindus): todos os nossos desejos e paixões de fundamentam nele e são por sua vez somente a expressão da vida, ao mesmo tempo que a vida é somente a expressão da ilusão.”⁵⁰⁵ Dois anos mais tarde, Arthur escreve laconicamente: “A ‘Maya’ dos Vedas [...] e o “Fenômeno” (*Erscheinung*) de Kant são uma só e a mesma coisa.”⁵⁰⁶

Para a “Vontade” que se acha em nós e que é ao mesmo tempo “a coisa em si” que se encontra por trás de todas as aparências, Schopenhauer acreditou haver encontrado também nos Upanixades uma correspondência que se revela por detrás de todos os fenômenos: o “*Brahma*” ou a “Alma do Mundo”. Arthur leu em sua tradução dos Upanixades: “Aquilo de que são criados todos os seres vivos, aquilo por meio do que todos vivem após ter nascido, aquilo por que se esforçam, aquilo para o que se apressam tanto, isso que Tu buscas, é o *Brahma*.” Mais tarde, Arthur acrescentou um comentário a esta passagem, empregando as seguintes palavras: “A vontade de viver é a fonte e a essência de todas as coisas.”⁵⁰⁷

O mundo como “Maya” e o mundo como “Brahma” — para Schopenhauer isto parecia ser o mesmo que ele considerava sua própria concepção original — o primeiro elemento era “o mundo como “Representação” e o segundo era “o mundo como “Vontade”. Também a alegoria da redenção (*Erlösungsfigur*) hindu, a libertação da *sansara*, a roda do encadeamento das formas (*Gestaltenreihe*) e o “regresso ao Nada” (*Zurücksinken ins Nichts*) pareciam estar em harmonia (*Übereinstimmung*) com aquilo que Schopenhauer já então denominava de “negação da vontade” (*Verneinung des Willens*). Pareceu especialmente sugestivo a Schopenhauer que os Upanixades, exceto pelos aspectos já citados do mundo (Maya e Brahma) não fizessem qualquer referência a uma entidade que pudesse ser equiparada ao Deus Criador dos povos ocidentais, nem a um outro mundo, nem a qualquer transcendência e assim por conseguinte. Schopenhauer interpretou os textos como se neles

tivesse encontrado uma religião sem deus e, considerando que estava em busca de uma metafísica sem céu, pareceu-lhe haver encontrado uma confirmação (*Bestätigung*) de que se achava no caminho certo.

Contudo, durante os anos em que estava criando seu próprio sistema filosófico, Schopenhauer se reprimiu de buscar novas confirmações deste tipo. O que ele desejava era encontrar sua própria linguagem. Executou seu trabalho de desenvolvimento filosófico dentro dos horizontes da tradição filosófica ocidental. Pretendia que suas duas “descobertas” (*Entdeckungen*), a saber, o movimento de contração da “experiência interior” da vontade dentro de seu próprio corpo e o movimento de expansão da interpretação do mundo, segundo os modelos adquiridos por meio dessa experiência interior, para o conhecimento da compreensão elaborada do exterior, fossem conceitualmente inteligíveis e compreensíveis por meio do bom senso. Não obstante, sempre iria salientar que sua filosofia não tinha sido realmente construída “a partir de conceitos” (*aus Begriffen*), por mais que suas percepções e conclusões se achem “depositadas em conceitos” (*in Begriffen niedergelegt*). Deste modo, só apelava para as parábolas e alegorias hindus (que denominava “filosofemas”) a fim de ilustrar suas próprias ideias. Em retrospecto, ao recordar a época em que seu sistema havia sido inicialmente concebido (*Entstehungszeit*), Schopenhauer escreveu: “Denominei a “coisa em si” ou a “essência interior” do mundo pelo nome daquilo que nos é conhecido com bem maior exatidão: “Vontade”. Certamente se trata aqui de uma expressão subjetiva, de fato uma expressão escolhida em consideração ao sujeito do conhecimento; contudo, esta consideração é essencial, porque aquilo que transmitimos sempre é conhecimento. Assim, o termo “vontade” é infinitamente melhor do que se eu tivesse chamado essa essência pelo nome de Brahma, Bramá, Alma do Mundo ou qualquer outra coisa nesse estilo.”⁵⁰⁸

Schopenhauer empreendeu assim a tarefa de *entender* o mundo como “vontade”. A ênfase cai aqui na palavra “entender”. Entender não é “explicar”. Schopenhauer compreende que está obrigado a iluminar ao máximo esta diferenciação. Nós buscamos explicar quando vamos em busca de causas. Portanto, é nosso entendimento que deve trabalhar neste sentido. Em sua tese de doutorado, Schopenhauer já demonstrara que esta é a forma de atuar própria do entendimento. “Explicar” (*Erklären*) é uma coisa que pertence à atividade representativa: conectamos causalmente os objetos uns

aos outros. Desta forma, as ações da vontade podem ser igualmente “explicadas”. Também isso Schopenhauer demonstrara em sua tese de doutorado: a maneira como a vontade é impulsionada pelos “motivos”. Contudo, encarada desta forma, a vontade não é uma vivência interior, mas sim apenas mais um objeto entre a multidão dos objetos. Na “compreensão” (*Verstehen*), pelo contrário, não se trata mais de conectar causalmente este “objeto vontade” com um encadeamento de outros objetos; a compreensão não persegue a cadeia de causas e de efeitos, não busca o “por que” (*Warum*), porem capta o significado (*Bedeutung*), indaga, portanto, “o que” (*Was*) seja realmente a vontade. Aquilo que a vontade realmente é só pode ser experimentado, única e exclusivamente, dentro de nós mesmos, onde não encontramos a vontade somente como um objeto de nossa representação, mas a vivenciamos “desde dentro” (*von innen*), isto é, onde nós mesmos *somos* vontade. Em outras palavras, temos de compreender a nós mesmos, caso queiramos entender o mundo. A metafísica da vontade concebida por Schopenhauer não se acha de modo algum em concorrência com as ciências naturais, como um outro tipo de *análise* do mundo empírico, é antes uma hermenêutica, uma interpretação dos elementos da existência (*Dasein*). Não se preocupa em esclarecer quais sejam as conexões causais das coisas que existem (*Seienden*) ao nosso redor, o que ela indaga é *o que é o Ser* (*Sein*).

O esboço dos contornos desta hermenêutica foi realizado por Schopenhauer, em contraposição às ciências naturais, por meio de uma anotação registrada em 1816: “Até agora se considerou — e esse é, indubitavelmente, o caminho correto para o estudo e aplicação das ciências da natureza — as forças da natureza e os elementos componentes da matéria bruta como sendo o mais conhecido (*Bekannteste*), a partir do qual se partia e se pretendia explicar aquilo que era menos conhecido (*minder bekannte*). [...] Por meio da matéria se queria explicar a organização tanto do conhecimento como da vontade do homem e se supunha que, após cumprida esta tarefa, se haveriam completado as ciências da natureza. Entretanto, o que faziam era tomar autênticas “*qualitates occultae*”, cuja elucidação (*Aufhellung*) não tentavam realizar de modo algum, porque desejavam construir sobre elas e não perfurar o que se achava embaixo, já que só se tomava em consideração o que decorria delas, sem que houvesse qualquer esperança real de obter-se um conhecimento maior sobre elas. [...] Eu fui realmente o primeiro a propor o caminho completamente inverso. Também pretendo partir do mais

conhecido, precisamente do mesmo modo que eles. Mas eles consideraram que os fenômenos mais gerais e mais imperfeitos, portanto os mais simples, eram os melhor conhecidos, por mais que realmente vissem que, a falar verdade, eram totalmente desconhecidos; para mim, ao contrário, os mais conhecidos são os fenômenos da natureza que se acham mais perto de meu conhecimento e que representam a um só tempo a potência máxima e a mais elevada de todas as que conhecemos, porque expressam a essência com a maior claridade e completude: os fenômenos que transcorrem no interior de *nosso próprio corpo* e que permitem *as ações humanas*. Aqueles queriam explicar o corpo a partir das forças da natureza inorgânica, como se ele fosse o último resultado da ação dessas forças; eu, pelo contrário, ensino como essas forças devem ser entendidas a partir do estudo do corpo. Deste modo, não sigo os fios das leis da causalidade, que nunca conduz à essência das coisas; mas ao contrário, considero de forma imediata a essência do fenômeno mais cheio de significado que existe no mundo: o homem; assim descubro nele que, prescindindo do que sejam minhas representações, é formado integralmente pela *vontade*; vontade é o que resta quando se examina o “em-si” (*Ansich*) de sua essência. O que seja esta essência é dado a cada um de maneira imediata, porque nisso consiste seu ser e cada um é constituído por essa mesma essência.”⁵⁰⁹

Schopenhauer tinha plena consciência de que, ao dar esse passo, estava compreendendo a “vontade” em um sentido diferente do habitual. O conceito usual de vontade, dentro da tradição filosófica, mas também no uso quotidiano do termo, associa a “vontade” com as noções comuns de “propósito”, “objetivo” e “finalidade”. Quando eu quero, quero alguma coisa. Esse algo é a minha representação, porque eu já o imaginei ou vi em alguma parte, já o pensei ou já o concebi em minha volição. Em qualquer modo, o “querido” (*Gewollte*) já se encontra em meu espírito antes que eu sequer conceba a *ação* do “querer” (*Wollen*). Portanto, a “vontade”, entendida desta forma, está intelectualizada. Mas é precisamente desta maneira que Schopenhauer *não concebe* a “vontade”. Não obstante, foi impossível evitar que ocorressem mal-entendidos, já que o conceito costumeiro continuou a determinar o sentido da palavra e, provavelmente, esta foi uma das causas por que não se percebeu inicialmente o alcance da novidade que Schopenhauer queria fazer manifesta através de seu novo conceito e um dos motivos por que

sua filosofia permaneceu relegada ao olvido durante tantos anos. Schopenhauer viu-se forçado a combater contra a corrente das associações espontâneas que acompanham naturalmente o conceito de “vontade”. Isto porque, segundo sua maneira de pensar, a vontade intelectualizada somente deveria ser considerada como um caso extremo (*Grenzfall*). A vontade pode estar acompanhada de conhecimento, mas este não lhe é absolutamente essencial. A vontade é um impulso (*Strebung*) primário e vital e um movimento que pode tomar consciência de si mesmo somente em um caso limite; e *só então* a consciência assume um alvo, um propósito ou um objetivo. É absolutamente fundamental entender este ponto no pensamento de Schopenhauer pois, caso contrário, se corre o perigo de interpretá-lo no mesmo sentido que mostra o estilo das filosofias da consciência, que projetam sobre a natureza uma vontade cheia de propósito, um espírito, em outras palavras. E aqui transcorre justamente o inverso: Schopenhauer não pretendia espiritualizar a natureza, mas sim *naturalizar* o espírito.

De fato, Schopenhauer suspeitou da intensidade das dificuldades de compreensão (*Verständigungsschwierigkeiten*) com que iria esbarrar sua filosofia. Em 1816, escreveu em um de seus cadernos de apontamentos: “Ampliei muito a extensão (*Ausdehnung*) do conceito de “vontade”. [...] Anteriormente, a vontade somente era reconhecida quando acompanhada de conhecimento e, portanto, quando algum motivo acompanhava a sua manifestação (*Äusserung*). Porém eu digo que todo movimento, toda configuração, todo impulso e todo ser, que tudo isto são manifestações ou objetividades da vontade; porque, sem dúvida, esta é o “em-si” (*Ansich*) de todas as coisas, isto é, aquilo que sobra do mundo quando prescindimos dessa parte do mundo que é nossa representação.”⁵¹⁰

Deste modo, só poderemos chegar ao “em-si” do mundo quando partirmos de nosso próprio “em-si”, isto é, da vontade experimentada de dentro para fora: “Somente através da comparação com o que sucede dentro de mim quando executo uma ação e do modo como esta se produz a partir de um motivo, posso entender também, em função de uma analogia, como também os corpos inanimados (*totden Körper*) se modificam a partir de causas iniciais e qual seja sua essência interior. [...] Posso entender isso porque eu mesmo, isto é, porque meu corpo animado, é a única coisa de que conheço a dimensão interior, esse “segundo lado” (*zweite Seite*) a que denominei

Vontade.”⁵¹¹ Nesse momento, ele introduziu uma mudança (*Wendung*) ousada em sua linha de pensamento: “Spinoza disse que uma pedra movida por um impulso qualquer, caso dispusesse de consciência, acreditaria que se movia por sua própria vontade. Pois aqui eu acrescento que essa pedra teria razão.”⁵¹²

Todos nós somos vontade feita em corpo, que além disso não conhece nada que não seja a si mesma e é por isso que se torna consciente de si mesma. Deste modo, o que nos distingue da pedra, por exemplo, é apenas a consciência, mas não o nosso Ser-Vontade (*Wille-Sein*).

Até que ponto se amplificam as ramificações deste pensamento será exposto claramente na obra principal de Schopenhauer. Todavia, nesse momento, suas anotações giram principalmente ao redor do problema metodológico.

Como vimos anteriormente, em sua concepção hermenêutica, Schopenhauer já se distanciara das ciências da natureza, muito particularmente das ciências empíricas e experimentais. Maior ainda foi o esforço que realizou para entender a si mesmo em contraposição com a tradição filosófica e, muito especialmente, para estabelecer o que o diferenciava dos filósofos contemporâneos. “Uma falha fundamental de toda a *Filosofia* anterior,” escreveu Schopenhauer em 1814, “se encontra em conexão com o fato de que se considerou a si mesma como *Ciência*, uma vez que procurava encontrar um conhecimento “mediato” (*mittelbar*), ou seja, um conhecimento obtido através do estudo de “razões” (*Gründen*), até mesmo quando se tinha acesso a um conhecimento “imediatamente” (*unmittelbar*). A identidade de meu corpo e de minha vontade, por exemplo, é um conhecimento imediato.”⁵¹³

Esta imediatez (*Unmittelbarkeit*) é em si mesma totalmente diferente daquela outra imediatez de que os filósofos da reflexão pós-kantianos tomaram seu ponto de partida. Na primeira edição de sua *Crítica da Razão Pura*, Kant havia expressado, com bastante cautela, que “bem poderia ser que esse algo que se encontra subjacente aos fenômenos externos [...] seja ao mesmo tempo o sujeito dos pensamentos.”

Kant se esforçara, entretanto, para evitar que interpretassem sua filosofia como se o pensamento, isto é, o sujeito do conhecimento, fosse capaz de construir a partir de si mesmo a dimensão interna (*Inwendige*) do mundo externo (a “coisa em si”). Não obstante, a filosofia pós-kantiana,

conjeturando que o temor de errar já é um erro em si mesmo, se havia lançado precisamente nos rastros daquela assertiva vacilante de Kant. Fichte primeiro, Schelling e Hegel depois dele, se haviam proposto “deduzir a partir da consciência e de suas formas apriorísticas, desde as menores coisas até as maiores, desde a constituição da mínima folha de erva até o movimento dos corpos celestes” (Fichte). Esta é a imediatez adotada pela corrente da reflexão filosófica: parte da corrente do pensamento e supõe que tudo se resume a seguir as consequências lógicas e racionais dessa corrente. O sujeito do conhecimento (*Erkennens*) deve contemplar a si mesmo enquanto executa suas ações cognoscitivas; deve, portanto, até um certo ponto, colocar-se atrás de si mesmo e espiar sobre seus ombros. Tanto Fichte como Schelling denominaram este processo de “intuição intelectual” (*intellektuelle Anschauung*). Era o conhecimento íntimo da “oficina do pensamento” (*Werkstatt der Gedanken*) que nos abria o “portão de entrada” (*Pforte*) dos enigmas do mundo. Assim, a maneira de encontrar a solução dos problemas do mundo deveria ser procurada dentro de nós mesmos — algo que Schopenhauer também pretendia. Todavia, não era assim que Schopenhauer entendia sua jornada para o mundo interior: ao invés de partir do “sujeito do conhecer” (*Subjekt des Erkennens*), ele tomou seu ponto de partida do “sujeito do querer” (*Subjekt des Wollens*), isto é, de uma coisa bem distinta da razão.

Em sua tese de doutorado, ele já havia explicado este ponto com uma clareza inconfundível (*unmißverständlich*): o sujeito do conhecer nunca poderia conhecer a si mesmo. Porém de cada vez que o “conhecer” pretendesse conhecer a si mesmo, convertendo-se assim no objeto de seu próprio conhecimento, ter-se-ia de pressupor a existência anterior de um sujeito cognoscente. No final das contas, o que se quer é *conhecer* o Conhecer. Portanto, Schopenhauer disse em sua tese: “O Eu capaz de representação, isto é, o Sujeito do Conhecimento, não se pode nunca converter em representação ou objeto, uma vez que é o correlato necessário de todas as representações e, portanto, uma condição (*Bedingung*) necessária de todas elas. Isto significa que o conhecimento do conhecimento é, portanto, impossível.”⁵¹⁴

Schopenhauer apresentou a objeção óbvia sobre se ele mesmo, através de sua epistemologia, ou seja, a sua teoria do conhecimento, não havia tentado alcançar o conhecimento do conhecimento. Sua resposta consistiu em dizer que as estruturas de nossas faculdades perceptivas e cognoscitivas não se

obtêm por meio de uma autorreflexão (em que não haja um objeto), porém mediante uma abstração que se executa com base nos diferentes tipos de conhecimento dos objetos. Não se trata, portanto, de uma investigação sobre o sujeito, mas sim sobre os objetos passíveis de conhecimento.

Por meio desta consideração de que o conhecimento do conhecimento somente conduz a desdobramentos estéreis, Schopenhauer conseguira escapar da trama inextrincável da reflexão fichteana ainda no período em que residira em Berlim. Neste momento, durante sua permanência em Dresden, tomou consciência, pela primeira vez, de que tinha sido precisamente esta consideração que lhe abria o caminho para um novo acesso à imediatez, ou seja, a imediatez do corpo como vontade encarnada (*verkörperter Wille*).

A “filosofia da reflexão” havia instalado a “coisa em si” no pensamento, Schopenhauer descobriu que se encontrava na vontade. O que se encontra por trás da “re-presentação” (*Vor-Stellung*) não é o espírito, contemplando-se a si mesmo em suas atividades ou espiando por cima de seus próprios ombros, mas sim a Natureza. Mas não se trata tampouco da natureza como um objeto exterior, mas como a natureza que vivemos no interior de nós mesmos.

O abandono da “filosofia da reflexão” e a guinada para a “natureza” entendida desta maneira teve consequências de extraordinária amplitude: Arthur se afastou assim de seus contemporâneos e recusou-se a seguir a corrente moderna que conduziu à formação da “Filosofia da História”.

A “filosofia da reflexão”, que desenvolvia a totalidade da vida humana e da natureza a partir das estruturas identificadas no espírito, iniciada por Fichte e chegando até Hegel com intensidade crescente, havia atribuído ao processo histórico a tarefa de levar o espírito a descobrir-se a si mesmo. A história humana foi interpretada como a realização da verdade: o caminho do espírito, seu avanço ininterrupto, que se distancia através do encadeamento contínuo das imagens e configurações de suas realizações sucessivas até se reencontrar novamente em um nível superior mediante o trabalho dos conceitos e o labor da história, ascendendo incessantemente de um patamar a outro. Os eventos da história eram interpretados deste modo como momentos progressivos de processos históricos determinados; estes somente podiam ser entendidos por empatia, mediante uma espécie de revelação, com seu próprio significado e captados em um momento de autoapropriação. Schopenhauer posicionou-se de forma diametralmente oposta com relação a

esta ideologia; seu pressuposto era tão distante deste quanto possível: a vontade, que se encontra na base de tudo, não é absolutamente um espírito em processo de autorrealização, porém um impulso cego, incessante, sem meta e devorador de si mesmo, sem deixar transparecer através de si nenhum impulso diretor, nenhum pensamento deliberado, sem sequer apresentar o menor sentido. O real (*Wirklich*) não está regido pela razão, mas inteiramente dominado por esse tipo de “vontade”. Napoleão, o causador final de todas as grandes devastações provocadas sobre Dresden, a cidade tão amada por Schopenhauer, constituía para o filósofo um exemplo excelente dessa vontade, que se revelava destrutiva simplesmente por ser indiferente. “Na realidade, Bonaparte não é pior do que muitos homens, quiçá não seja pior do que a maioria. Ele apresenta esse grande *Egoismus* que é costumeiro e habitual à maioria das pessoas, ou seja, o de buscar o próprio bem à custa dos demais. O que o distinguiu foi somente a maior força de que dispôs a fim de alcançar a satisfação dessa vontade. [...] O fato de que possuísse uma força assim incomum permitiu que manifestasse toda a maldade da vontade humana; e os sofrimentos que acarretou à sua época são apenas a outra face necessária da moeda, manifestando igualmente toda a desolação a que esta indissolivelmente ligada a vontade maligna, da qual o mundo é a manifestação total e irrestrita.”⁵¹⁵

Portanto, não existe possibilidade de uma mudança radical e, portanto, toda esperança é inútil. O que nos resta é: a libertação da vontade (*Loskommen vom Willen*) através da reflexão (*Besonnenheit*) filosófica, por meio da arte ou, em última análise, pela “melhor consciência” que passará depois a ser chamada de “negação da vontade” (*Verneigung des Willens*). A “melhor consciência” corresponde a esse instante luminoso em que a vontade se dissolve (*erlischt*). Contudo, isto não significa de maneira alguma a negação no sentido hegeliano, isto é de uma contradição (*Widerspruch*) que se esforça por sua reconciliação (*Versöhnung*) a um nível superior. O processo de pensamento denominado por Hegel de “Dialética” permaneceu estranho a Arthur Schopenhauer, que aderiu sempre firmemente à “duplicidade irreconciliável” (*unversöhnbar Duplizität*) entre a “melhor consciência” e a consciência empírica, ou seja, aquela consciência determinada pela vontade. Uma mediação (*Vermittlung*) apresenta uma possibilidade tão pequena quanto a de “transferir para o inverno uma hora de verão, conservar um copo cheio de

neve em um quarto quente ou tornar realidade qualquer fragmento de um belo sonho ou ainda conservar o som de uma melodia depois que sua vibração terminou de soar.”⁵¹⁶

Não obstante, a expressão “melhor consciência” acaba por desaparecer dos apontamentos de Schopenhauer, tão logo este encontrou os conceitos chave de sua Metafísica da Vontade.

Naturalmente, o único que desapareceu foi a expressão, não aquilo designado por ela. Schopenhauer se havia dado conta de que a expressão designava, de um lado, algo que se fora transformando gradualmente: significara inicialmente a transcendência de seu mundo interno, aquele êxtase que agora, em relação à sua metafísica, passara a denominar de “negação da vontade”. Mas de outro lado, também designava a atitude peculiar à reflexão filosófica, esse assombro (*Staunen*) mediante o qual o que parece evidente por si mesmo subitamente se torna questionável (*fragwürdig*). Esse assombro se encontra no princípio de toda a metafísica e no seu final se encontra a negação.

Deste modo, a “melhor consciência”, que funde em uma só coisa o assombro e a negação, permanece presente em sua obra — talvez mantendo o incógnito, mas ali se encontra, desde o princípio até o fim.

- [483](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 10. (NA).
- [484](#) Citado por E. Haenel e E. Kalkschmidt, *Das alte Dresden* [A Dresden antiga], p. 165. (NA).
- [485](#) Citado por L. Richter, *Lebenserinnerungen* [Memórias], p. 40. (NA)
- [486](#) Citado por E. Haenel e E. Kalkschmidt, *Das alte Dresden* [A Dresden antiga], p. 151. (NA).
- [487](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 101. (NA).
- [488](#) Uma atitude distante. Em inglês no original. (NT).
- [489](#) *Frühe Manuskripte*, p. 113. (NA).
- [490](#) Idem, ibidem, p. 113. (NA).
- [491](#) Idem, ibidem, p. 101. (NA).
- [492](#) *Das alte Dresden*, p. 245. (NA).
- [493](#) Idem, ibidem, p. 29. (NA).
- [494](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, publicados a partir de 1966, reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). Volume II, *Kritische Auseinandersetzungen* [Discussões Críticas], 1809-1818. p. 326. (NA).
- [495](#) *Frühe Manuskripte*, p. 87. (NA).
- [496](#) I. Kant, *Werke* [Obras Completas], Tomo III, p. 311. (NA).
- [497](#) *Frühe Manuskripte*, p. 155. (NA).
- [498](#) *Frühe Manuskripte*, p. 169. (NA).
- [499](#) *Frühe Manuskripte*, p. 154. (NA).
- [500](#) Idem, ibidem, p. 17. (NA)
- [501](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, Tomo V, *Randschriften zu Büchern* [Anotações Recolhidas das Margens de Livros], p. 469. Reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). (NA).
- [502](#) O krausismo chegou a ter alguma difusão na Bélgica e na Holanda, mas foram os espanhóis Juliano Sanz del Rio e Ruperto Navarro Zamorano que o difundiram nas universidades espanholas, onde a doutrina foi encontrada por estudantes hispanoamericanos. Seus dois maiores expoentes na América foram os uruguaio José de Battle y Ordóñez e José Enrique Rodó, que o difundiram no final do século dezenove e inícios do século vinte; embora já tenha perdido há muito tempo a popularidade, houve uma tentativa de espalhar a ideologia também no Rio Grande do Sul. (NT).
- [503](#) Citado por H. v. Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker* [A formação hindu dos pensadores alemães], p. 65. (NA).
- [504](#) *Frühe Manuskripte*, p. 422. (NA).
- [505](#) *Frühe Manuskripte*, p. 104. (NA).
- [506](#) *Frühe Manuskripte*, p. 380. (NA).
- [507](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). Volume II, *Kritische Auseinandersetzungen* [Discussões Críticas], 1809-1818, p. 396. (NA).

[508](#) Idem, ibidem. (NA).

[509](#) *Frühe Manuskripte*, p. 365. (NA).

[510](#) Idem, ibidem, p. 353. (NA).

[511](#) Idem, ibidem, p. 390. (NA).

[512](#) Idem, ibidem, p. 390. (NA).

[513](#) Idem, ibidem, p. 209. (NA).

[514](#) Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [Sobre a Raiz Quádrupla do Princípio da Razão Suficiente], (*Dissertation 1813, Urfassung*) [Introdução à Tese de Doutorado de 1813], incluída em *Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke* [Obras Completas de Arthur Schopenhauer], Edição e publicação de A. Hübscher, Volume 7, Wiesbaden, 1950, p. 68. (NA).

[515](#) *Frühe Manuskripte*, p. 202. (NA).

[516](#) Idem, ibidem, p.79. (NA).

DÉCIMO QUINTO CAPÍTULO

O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO

*Arthur Cria uma Metafísica Sem Céu. Sobre a Necessidade do Rodeio
Epistemológico na Crítica do Conhecimento. Não é um Esclarecimento do Mundo,
Antes um Conhecimento do Mundo. A Hermenêutica da Existência.
Nas Cercanias da Verdade. Tudo é Uno. A Inimizade da Unidade.
O Caminho para o Interior. A Arte. “Vita Contemplativa” em
Oposição ao Espírito do Tempo Operante.*

Em 1818, Schopenhauer acabou de escrever o prefácio para a primeira edição de sua obra mais importante com as seguintes palavras: “E assim [...] eu entrego [...] este livro [...] com a plena confiança de que terá o mesmo destino que [...] a verdade recebeu em todos os tempos; esta sempre mereceu apenas um breve regozijo por sua vitória, entre dois grandes períodos de tempo, um em que foi condenada por ser paradoxal e o outro, ainda maior, em que passou a ser considerada apenas como sendo uma coisa trivial.”

Efetivamente, a filosofia de Schopenhauer somente poderia mostrar-se paradoxal em uma época que se dedicava à metafísica renovada do absoluto; para os pensadores contemporâneos, a “coisa em si”, embora transcendentalmente limitada, encerrava promessas infinitas, sem dúvida promessas que não davam margem a um repouso intelectual, mas cuja realização, assim acreditavam, seria alcançada mais cedo ou mais tarde, tanto por meio da autorreflexão como pelo próprio labor continuado da história em permanente progresso. Os contemporâneos de Schopenhauer passaram rapidamente da crítica transcendental para a própria transcendência: descobriram no núcleo mais profundo do Ser ou, pelo menos, em seu alvo, no ponto para o qual o Ser se dirigia, um sentido, algo de transparente que acenava um convite para ser aceito pelo senso comum. A “coisa em si” não é casual, ela significa algo e pretende nos dizer alguma coisa. A função da filosofia é a de decifrar o sentido desta mensagem: o que realmente existia de novo nessa época era a afirmação de que este “sentido” definitivamente só

poderia ser decifrado através do autoexame, dentro de nós mesmos. Schopenhauer, em oposição ao espírito de sua época, embora também tivesse partido de um ponto de vista filosófico transcendental, não chegou a nenhuma transcendência transparente: o Ser que descobriu não era mais do que uma “vontade cega” (*blinder Wille*), algo de vital, mas igualmente opaco, que não assinalava nada para qualquer pensamento, muito menos acenava para o senso comum e não apresentava o menor desígnio. Seu significado era justamente que não tinha qualquer significado: o Ser simplesmente *é*. A essência da vida é a vontade de viver, uma sentença reconhecida como tautológica pelo próprio filósofo, porque a vontade não se distingue da própria vida. Deste modo, para Schopenhauer, a “vontade de viver” (*Wille zum Leben*) não era mais que uma repetição linguística dos mesmos termos equivalentes, não passava de uma duplicação da referência ao mesmo objeto com nomes diferentes. O caminho para “a coisa em si” conforme foi transitado por Schopenhauer, terminava na imanência mais tenebrosa e espessa: era apenas a vontade conforme percebida pelo corpo. Deste modo, um paradoxo puro, para todos os que acreditavam que o pensamento era capaz de trabalhar até alcançar a luz e se esforçavam para que este alvo fosse atingido.

Trivial porém se transformava este ponto de vista, quando não se situava no final, como resultado de uma longa elucubração, mas já se achava no princípio do caminho, quando um biologismo materialista despido de toda a magia, mas que propunha uma transcendência natural, definia a vontade como uma força capaz de extrair da matéria toda a infinidade de formas apresentadas pelos seres vivos, que pretendia, através da fórmula “nada mais do que” (*nichts anders als*), tão inflacionada quanto presunçosa, aplicada pelos “naturalistas” de então da forma mais abusiva, reduzir todos esses seres a aplicações da química, da mecânica e da física. Tratava-se, no entanto, de uma imanência tida como evidente por si mesma no domínio das “ciências naturais”, que era portanto igualmente trivial, mas que tinha muito pouco a ver com a imanência alcançada e apresentada por Arthur Schopenhauer. A imanência de Schopenhauer se destinava a responder a uma pergunta de caráter metafísico (O que é a “coisa em si?”); a imanência dos “naturalistas”, ao contrário, excluía, por uma questão de princípio, qualquer problemática desse tipo. O sentido do pensamento de Schopenhauer conduzia até aquele ponto em que, tradicionalmente, se apresentava a questão: “o que se esconde

por trás do mundo fenomênico, isto é, do mundo das aparências?” — o que conduzia necessariamente a uma transição (*Übergang*) para o transcendental. Schopenhauer também apresentou esta indagação a si mesmo. Deste modo, ergueu o cortinado sobre o mesmo palco em que, até então, somente se apresentavam Deus, o Absoluto, o Espírito etc. Contudo, ao invés destas configurações majestosas e dispensadoras de sentido, quem saiu dos bastidores foi simplesmente esta imanência bem mais modesta, a que denominou “Vontade”. Mesmo assim, sobre *este* palco, também a “Vontade” de Schopenhauer, que havia devorado as figuras da antiga Metafísica, viu-se forçada a representar um papel metafísico, porque se descobre que a peça inteira está sendo montada por um diretor de cena que é a própria curiosidade metafísica. Ao prescindir da inclusão de uma última metafísica neste drama de significado, Schopenhauer não consegue evitar a acusação de ser trivial, porque os intelectuais e filósofos, seus contemporâneos, entenderam-no mal.

Schopenhauer partiu assim, em conexão com sua tese de doutorado, de um ponto de vista filosófico transcendental: o mundo é apenas a representação que eu faço dele. A atividade representativa abrange ambos os polos, tanto o sujeito como o objeto. São conceitos correlatos e mutuamente determinantes: não há sujeito sem objeto e nem objeto sem sujeito. Em seu prelúdio filosófico transcendental, Schopenhauer preparou com extremo cuidado sua passagem para o primeiro ato. O que ele pretendia encontrar era algum tipo de senda que lhe abrisse um caminho efetivo para o exterior do mundo enclausurado da filosofia transcendental e lhe permitisse chegar à “coisa em si”, mas para alcançar este objetivo, precisava antes aferrolhar as duas saídas mais tradicionais, que eram frequentadas com maior frequência pelos filósofos seus contemporâneos. Isto porque, segundo o modo de pensar de Schopenhauer, o caminho para o exterior do claustro da filosofia transcendental não passava nem pela porta do “sujeito”, nem pelo portão do “objeto”. Mas para demonstrar esse ponto de vista, ele precisou fazer uma profunda reflexão que demonstrasse o relacionamento entre o sujeito e o objeto. Neste relacionamento, conforme assinalou Schopenhauer, não existe qualquer prioridade lógica: nem se pode explicar o que seja o sujeito a partir do objeto, nem o objeto pode ser definido a partir do sujeito. Qualquer referência ao sujeito já pressupõe o conhecimento do objeto e o objeto somente pode ser pensado quando o sujeito foi igual e simultaneamente

concebido. De fato, quando percebo a mim mesmo como sujeito cognoscente, já estou frente a frente com os objetos conhecidos; e o oposto é igualmente verdadeiro: só me posso entender como sujeito quanto tenho objetos para conhecer. Tanto a pretensão de fazer surgir o mundo objetivo a partir do sujeito (sobretudo no Subjetivismo de Fichte) como a de explicar a existência do sujeito a partir do estudo do mundo dos objetos (na linha do Materialismo de Helvetius ou de Holbach) são caminhos errados que não conduzem senão ao engano. O Subjetivismo foi despachado por Schopenhauer através de meia dúzia de observações polêmicas, mas ele elaborou com muito mais cuidado a demarcação entre seu pensamento e o Objetivismo Materialista, porque suspeitava que algumas pessoas poderiam confundi-lo com sua Metafísica da Vontade e portanto esforçou-se para demonstrar a diferenciação existente com extrema meticulosidade: “Este (isto é, o Materialismo) estabeleceu que a matéria, o tempo e o espaço com ela, eram coisas que simplesmente existiam por si mesmas (*schlechthin bestehend*) e passou por alto a relação (*überspringt die Beziehung*) com o sujeito, no qual, não obstante, tudo isto se encontra (*daist*). Além disso, empregou a Lei da Causalidade como fio condutor de todos os seus raciocínios e deduções, como se esta representasse uma ordem que se acha presente por si mesma em todas as coisas; [...] esquecendo que a causalidade provém do entendimento, no qual e para o qual existe toda a causalidade. A partir daí, tratou de encontrar o estado mais primitivo e mais simples da matéria e passou a desenvolver a partir dele todos os demais, partindo do puro mecanismo ao quimismo (*Chemismus*), à polaridade, à vida vegetativa e à animalidade; e supondo-se que a cadeia de raciocínio da causalidade consiga chegar até este nível, o último elo da cadeia da sensibilidade animal (*tierische Sensibilität*) seria a capacidade de conhecimento (*Erkennen*): este surgiria então como uma simples modificação da matéria, nada mais que um aspecto da mesma, produzido ele próprio por simples efeito da causalidade. Vejamos agora: se seguirmos o materialismo com nossas representações intuitivas até este ponto, ao atingirmos o apogeu de suas construções, seremos testemunhas de uma explosão repentina do riso inextinguível dos habitantes do Olimpo, porque, como se estivéssemos a despertar de um sonho, perceberíamos repentinamente que seu resultado final, produzido com tanto esforço (*so mühsam herbeigeführtes*), a saber, o próprio conhecimento, já se achava pressuposto desde o início como condição indispensável (*unumgänglich*) da

concepção da ideia de matéria que nos servira de ponto de partida, porque, mesmo que honestamente tivéssemos imaginado pensar a matéria em primeiro lugar, não teríamos pensado em outra coisa que um sujeito capaz de se representar a matéria, um olhar capaz de ver e interpretar essa matéria pelo que ela possa ser, uma mão capaz de tocar um objeto exterior a si mesma, portanto um entendimento que conhece tal matéria; [...] subitamente, o último elo da cadeia apareceria como o ponto de apoio em que o primeiro se achava pendurado, de tal modo que a cadeia da causalidade demonstraria ser inegavelmente nada mais que um círculo; e os materialistas poderiam ser então comparados ao Barão de Münchhausen, naquela passagem em que o famoso cavalheiro foi atravessar um rio a nado no lombo de seu cavalo e, quando viu que a montaria estava a ponto de ser arrastada pelas águas, prendeu-a firmemente com as pernas, enquanto puxava a si mesmo para fora da correnteza pelo rabicho de sua própria cabeleira, arrastando-se assim firmemente para a margem, sem deixar que seu cavalo ficasse para trás e se afogasse.” Na terceira edição de seu livro (1858), Schopenhauer acrescentou: “O absurdo básico do materialismo consiste no fato de que seu ponto de partida é seu próprio *objetivo*, [...] enquanto que, na realidade, todo objetivo, enquanto objetivo, está condicionado de múltiplas maneiras pelo sujeito cognoscente e por todas as formas de pensamento que toma como pressuposto ao iniciar a sua trajetória, de tal modo que qualquer objetivo, mesmo esse que lhe sirva como ponto de partida, desaparecerá totalmente no momento em que suprimirmos o sujeito cognoscente.”⁵¹⁷

Só poderemos sair deste círculo vicioso (do mesmo modo que do círculo vicioso do Subjetivismo), segundo nos ensinou Schopenhauer, se conseguirmos encontrar um ponto de que possamos abranger o mundo externamente e não como simples representação, um ponto que se possa localizar à margem do relacionamento sujeito-objeto. Mas o simples fato de que temos conhecimento da existência deste círculo vicioso já nos deve ajudar precisamente “a buscar a essência íntima do mundo, a coisa em si, não mais em um dos dois elementos da representação (sujeito e objeto), porém em algo completamente distinto de toda representação.”⁵¹⁸

Esta tentativa de romper o círculo vicioso se baseia em uma argumentação cerrada que trata de satisfazer a curiosidade filosófica e que, por isso mesmo, pressupõe a reflexão filosófica. Contudo, existe uma experiência

incomparavelmente mais simples apontando nesta mesma direção e que, precisamente devido à sua simplicidade, havia permanecido até esse momento em um canto escuro da reflexão filosófica. Foi o próprio fato de que Schopenhauer procedia da alta burguesia e só manifestara uma vocação tardia para a filosofia que o levou a estar pouco integrado com os preconceitos dominantes no meio filosófico, permitindo-lhe portanto a arrogância e a simplicidade suficientes para que pudesse trazer à luz esta experiência: agora vejamos, ponderou Schopenhauer: se o mundo é minha própria representação, minha confrontação diária com ele me ensina que ele representa alguma coisa diferente de mim mesmo; o mundo não passa simplesmente como uma representação transitória ao nosso lado, diante dos sujeitos cognoscentes, mas ao contrário, ele desperta em nós um “interesse” que absorve inteiramente o nosso ser.”⁵¹⁹ Dentro da tradição filosófica, que havia depositado a essência humana no pensamento e no conhecimento (*Denken und Erkennen*), tal “interesse” pelo mundo surgia do conhecimento. Dentro da filosofia de Spinoza, por exemplo, toda manipulação das coisas que nos rodeiam (*Bearbeitung von Gegenständen*) e até mesmo o ato do amor (*Liebesakt*) constituem primariamente uma espécie de “conhecimento”. Dentro desta linha de significado, a própria ação da natureza é um conhecimento obscurecido. A imagem do próprio homem é projetada pela “cabeça” (*Kopf*), como se dizia então; e a cabeça, ou seja, a mente ou o cérebro com que o homem pensa e com a qual também pensa que pensa, é em geral reduzida a mero pensamento. Para Schopenhauer, as coisas não se passavam assim: o “interesse” mencionado por ele não surge do conhecimento, mas é seu precedente e isto nos abre uma dimensão de conhecimento inteiramente diversa. “O que é esse mundo intuitivo, além de ser minha representação?”⁵²⁰ indagou Schopenhauer e nos deu imediatamente a resposta, que de fato também já conhecíamos: a “Vontade”.

A vontade é a certeza, o conhecido, aquilo que é mais garantido (*Gewisseste*). “Vontade” (*Wille*) é o nome que Schopenhauer escolheu como o mais adequado para descrever a autoexperiência de nosso próprio corpo. Somente o próprio corpo constitui aquela realidade que não recebo apenas como representação, mas que eu também *sou*. Contudo, uma vez que também sou capaz de “representar” (*vorstellend verhalten*) meu próprio corpo, a consequência é que meu próprio corpo me é “dado de duas maneiras

diferentes: por um lado é uma representação dentro de uma intuição inteligente, como um objeto entre outros objetos; [...] mas ao mesmo tempo e de forma totalmente distinta, é esse algo (*Jedem*) que cada um de nós conhece de maneira imediata e que é designado pela palavra ‘Vontade’”⁵²¹ Isto me faculta “explicar” as ações de meu próprio corpo, isto é, demonstrar suas conexões causais que, enquanto objetos, interligam-se com os demais objetos segundo o princípio da causalidade. Todavia, só no interior de meu corpo, eu sou e percebo aquilo que sou capaz de explicar através do ato da representação. Eu me posso situar no mundo dos objetos e simultaneamente ser a “coisa em si”. A autoexperiência de meu próprio corpo é o único ponto em que posso experimentar realmente o que é o mundo, fora do que é apenas minha própria representação.

É com base nesta linha de raciocínio que Schopenhauer aplicou à vontade, definida desta forma, ainda que ocasionalmente, um termo que na filosofia escolástica medieval havia sido usado para designar Deus como o ser cuja existência era a mais certa de todos (*Allergewisseste*): ele se refere à vontade experimentada no próprio corpo como o *Realissimum*, literalmente, “o ser mais real de todos”. Assim, do mesmo modo que a filosofia escolástica, que deduzia a partir do conceito de Deus qualquer outra certeza, Schopenhauer procede com relação a seu novo “realíssimo”. O fato de que o mundo fora de mim seja algo mais do que eu e algo diferente da mera representação é uma certeza justificada pela autoexperiência de meu próprio corpo. “Se quisermos atribuir ao mundo corporal, que [...] se encontra somente em nossa representação, a máxima realidade conhecida por nós mesmos, teremos de lhe conceder a realidade que o próprio corpo tem para cada um de nós: porque este é, para cada um de nós, a coisa mais real (*das Realste*) que existe.”⁵²²

Através desta complexa passagem (*heiklen Übergang*) que vai desde a realidade máxima da vontade vivenciada em seu próprio corpo até o mundo exterior (*Aussenwelt*), Schopenhauer se serve do procedimento denominado “analogia”: “Utilizaremos [...] aqui as [...] duas formas completamente heterogêneas de conhecimento que recebemos da essência e da maneira de agir de nosso próprio corpo [...] como uma chave para chegar à essência de cada manifestação que nos é trazida pela Natureza e, desta forma, todos os objetos que não fazem parte de nosso próprio corpo e que, portanto, nos são

comunicados de duas maneiras, mas que somente são dados à nossa consciência como representação, terão de ser julgados por analogia com nosso próprio corpo e deste modo, precisaremos supor que, assim como o corpo é em parte representação e nesse sentido pertence à mesma classe que os demais objetos, também eles sejam por sua parte, da mesma forma que nós somos, uma representação, mas com existência exterior a nós, de tal modo que, quando prescindirmos dessa parte em que eles são exclusivamente a representação do sujeito, o resíduo restante (*Übrigbleibende*) deverá ser a essência deles mesmos e esta, enquanto essência, deve ser idêntica à nossa própria essência, portanto aquilo que em nós mesmos chamamos de “vontade”. Pois que outra classe de existência ou de realidade poderíamos atribuir a esse resíduo do mundo dos corpos? De onde mais poderíamos ir buscar os elementos que constituem essa realidade? Fora da vontade e da representação nada nos é conhecido e nada é sequer pensável (*denkbar*).”⁵²³

Este argumento possui uma simplicidade extremamente sugestiva. A conclusão analógica consiste na suposição de que esta dupla maneira de ser (*possuir* um mundo representado e ao mesmo tempo *ser* vontade) deva ser atribuída também à natureza em seu conjunto, a não ser que pretendamos reduzi-la à parte que depende de nossa faculdade representativa, com o que a converteríamos em um mero fantasma — um ponto de vista que, a não ser realmente no caso de um filósofo hipercético, segundo Schopenhauer, conduziria diretamente a um manicômio (*Tollhaus*).

Este argumento deve sua sugestiva plausibilidade à firmeza consequente com que Schopenhauer se aferrava à filosofia transcendental. Esta ensina que todo o mundo conhecido e percebido é nossa representação. Contudo, como não se pode afirmar que nossa representação seja tudo quanto existe, aquilo a que nenhuma representação pode chegar (a “coisa em si” de Kant) terá de ser buscado onde nós mesmos nos encontramos e, tanto quanto podemos realmente saber, *apenas* nós mesmos, somos algo mais do que essências capazes de serem representadas (*vorstellende Wesen*).

Desde Nietzsche e até nossos dias (por exemplo, na obra de von Gehlen), se vem formulando a crítica de que Schopenhauer poderia ter economizado os seus rodeios transcendentais para chegar à sua Filosofia da Vontade e chegado a ela até mais depressa. Mas de fato, somente o procedimento filosófico transcendental consegue evitar que se fale inconsequentemente (*unversehens*)

da “vontade” como de um objeto entre tantos objetos. Porque, caso façamos assim, não mais teremos a “vontade” a que Schopenhauer se referia (a vontade que realmente *se é*, antes mesmo que se a tenha *representado*). O caminho através da filosofia transcendental circunscreveu no Ser (mesmo que a princípio apenas negativamente) aquilo que não se incluía na representação, objetividade, causalidade etc. É neste “ser sem ser representado” (*Sein ohne Vorge stelltsein*) que se acolhe a “vontade”, segundo Schopenhauer. Se a vontade for retirada deste âmbito, converter-se-á em somente um objeto entre tantos outros objetos da representação e, portanto, em somente mais um elo representativo dentro da cadeia causal dos objetos.

Schopenhauer não se cansa de prevenir contra tais mal-entendidos. Salienta que a referência à “vontade” não esclarece absolutamente nada, apenas nos demonstra que o mundo existe além do mundo que nós representamos e ao qual manipulamos, que nós o percebemos como algo mais do que simplesmente um mundo que necessita de ser explicado (*erklärungsbedürftig*) e que é passível de explicação (*erklärbar*) por parte das ciências da natureza. “É tão inapropriado substituir uma explicação física mediante o recurso de uma objetivação da vontade como seria explicar os fenômenos naturais somente com resultado da força criativa de Deus. Isto porque a física busca as causas iniciais dos fenômenos e a vontade nunca é uma causa; seu relacionamento com os fenômenos não tem nada a ver com o princípio da racionalidade, salvo no sentido de que aquilo que em si mesmo é vontade, existe também em outra parte como representação, ou seja, também é um fenômeno (*Erscheinung*) e como tal obedece às leis que constituem a forma do fenômeno.”⁵²⁴

A Filosofia da Vontade de Schopenhauer não pretende competir idealmente com as ciências explicativas da Natureza. Por isso, eu mesmo denominei o procedimento de Schopenhauer para compreender o mundo de dentro para fora, a partir da vontade vivenciada internamente de “hermenêutica da existência” (*Daseinshermeneutik*). A problemática de Schopenhauer, no ponto em que se produz o passo decisivo, isto é, a guinada da representação para a vontade, é totalmente hermenêutica. Na citação que faço a seguir, destaquei os termos que são claramente hermenêuticos. “Referindo-a, portanto, inteiramente à representação intuitiva [...] nos será permitido obter um “esclarecimento” (*Aufschluß*) sobre seu “significado” (*Bedeutung*) autêntico,

sobre esse seu significado próprio que, geralmente, só nos atinge pelo sentimento e em virtude do qual tais figuras, como deveriam ser, se não fosse por isso, não nos parecem estranhas e “mudas” (*nichtssagend*) ao passarem ao nosso lado, porém se “dirigem” (*ansprechen*) a nós mesmos de forma imediata, são “compreendidas” (*verstanden*) e despertam em nós um interesse, cuja “exigência” (*Anspruch*) toma conta de nossa natureza inteira.”⁵²⁵

Se não levamos a sério o caráter hermenêutico desta declaração, ficará anulado um dos aspectos mais importantes da filosofia de Schopenhauer — a saber, que a aproximação da realidade, tal como foi efetuada pela abordagem de Schopenhauer, ia em busca de um significado (*bedeutungssuchender*), ao invés de sair em busca de uma explicação (*erklärungssuchender*). Este procedimento em direção à realidade resulta que a leitura do livro da vida nos demonstrará que o mundo não nos remete para nada exterior a ele próprio e sim que olha para trás e para dentro daquele que lhe faz a pergunta e que encontra o significado dentro de si mesmo: eis a imanência perfeita e acabada.

Mas que aparência adquire o mundo sob este ponto de vista? O próprio Schopenhauer nos apresenta aqui alguns exemplos desta contemplação intuitiva, hermenêutica, que reencontra no exterior o seu próprio interior: “Quando o contemplamos (ao mundo inorgânico) com um olhar perscrutador, quando percebemos o tremendo e avassalador impulso com que as águas se precipitam em direção a um abismo, quando encaramos a persistência com que uma agulha magnética se orienta constantemente para o Polo Norte, quando notamos a ânsia com que o ferro se atira em direção a um ímã, quando somos contrariados pela violência com que os polos elétricos que separamos tratam de se unir novamente, dominando todos os obstáculos, da mesma forma que ocorre em relação aos desejos humanos; quando assistimos a uma cristalização repentina de qualquer composto ou mistura, que origina a construção de figuras perfeitamente regulares e geométricas e que manifestamente é um impulso decisivo originado e sustentado por uma tendência para a rigidez, determinada com exatidão para direções diferentes; se observarmos as eleições com que os corpos, deixados em liberdade e desprendidos dos laços da solidez ao serem reduzidos a um estado fluido, se buscam ou se repelem, se unem e se separam; quando, finalmente, sentimos toda a imediatez da pressão e do esforço incansáveis de um corpo que segue

somente a inércia e cujo impulso para unir-se à terra é impedido pelo obstáculo de nosso próprio corpo, ao carregarmos um fardo, por exemplo — se contemplarmos tudo isso, não será necessário um grande esforço de imaginação para reconhecer em nosso próprio ser essa qualidade idêntica em nós mesmos que, mesmo a grande distância, persegue seus objetivos à luz do conhecimento, embora aqui, em suas manifestações mais débeis, apenas anseie de forma cega, obtusa, unilateral e invariável — não obstante, uma vez que tal impulso se encontra em toda parte e é sempre igual a si mesmo — igual que os primeiros raios da aurora partilham com o meio-dia o nome de “luz solar” — tanto um como o outro devem levar o nome de “*vontade*”, a qual designa o que é o “ser em si” (*Sein an sich*) de cada coisa no mundo e é o núcleo peculiar a cada fenômeno.”⁵²⁶

Esta passagem seria radicalmente mal-interpretada se víssemos em seu caráter metafórico nada mais que um artifício de estilo e não o entendêssemos como uma linguagem que se adequa com a máxima exatidão a uma determinada forma de experiência, ou seja, o conhecimento de que em toda existência vive a mesma vontade.

Temos aqui um outro exemplo, este se referindo à contemplação da natureza dos seres orgânicos. “O animal é tanto mais ingênuo que o ser humano quanto a planta é mais ingênua do que o animal. No animal vemos a vontade de viver mais desnuda, por assim dizer, que no ser humano, já que este a reveste com muito mais conhecimentos e no qual ela aparece encoberta por sua faculdade de dissimulação (*Verstellung*) de tal modo que sua verdadeira essência quase sempre permanece oculta e só por casualidade chega a se revelar em alguns lugares (*stellenweise*). Totalmente nua, mas também muito mais fraca, esta vontade de viver aparece na planta, como um mero impulso cego para a existência, porém sem propósito e sem alvo. A planta revela toda a sua natureza a um olhar casual com a mais perfeita inocência, pois não teme e nem sequer se envergonha de expor seus genitais na parte mais elevada ou externa de si mesma, enquanto nos animais estes ocupam o lugar mais secreto e protegido. Esta inocência das plantas deriva de sua própria falta de conhecimento (*Erkenntnislosigkeit*): porque não é no querer, mas sim no “querer com conhecimento” (*Wollen mit Erkenntnis*) que se encontra a culpa. Cada planta descreve em seu próprio aspecto externo a sua região, seu clima e a natureza do solo sobre o qual cresceu (*dem sie*

entsprossen). [...] Mas fala também da vontade particular de sua espécie (*Gattung*) e diz certas coisas que em nenhuma outra linguagem podem ser expressas.”⁵²⁷

Em outra parte de sua obra, Schopenhauer dá um passo mais adiante: em fórmulas muito ousadas tenta expressar o que as plantas teriam possivelmente para “dizer” a quem se submerge em sua contemplação: “É tão convidativo (*auffallend*) o modo como o mundo das plantas nos convoca à contemplação estética, [...] que se estaria inclinado a dizer que tal encontro (*Entgegenkommen*) com a essência destas criaturas orgânicas se encontra em ligação com o fato de que [...] elas necessitam de um indivíduo estranho a elas, mas dotado de inteligência e capaz de compreensão, para saírem do mundo da vontade cega (*blinden Wollen*) e penetrarem no mundo da representação (*Vorstellung*) [...] a fim de conseguirem, ao menos de forma mediata, o que a elas está vedado de forma imediata.” Schopenhauer se permite registrar este “pensamento que chega às raias da extravagância (*Schwärmerei*)”, assinalando que não pretende indicar mais nada além do que foi dito; contudo, em uma edição posterior de sua obra principal, faz uma citação de Santo Agostinho de Hippona, em que ressoam pensamentos de caráter semelhante: “As plantas apresentam suas formas multifárias (*mannigfachen*) à percepção de nossos sentidos e, mediante elas, a forma visível deste mundo se configura formosamente e o significado disso tudo parece ser verdadeiramente que, embora elas, segundo parece, não sejam capazes de conhecer, queiram ao menos ser conhecidas.”⁵²⁸

Do mesmo modo que Schopenhauer faz referência a Santo Agostinho, anos mais tarde Marcel Proust faz referência a Schopenhauer como seu companheiro espiritual (*Geisterverwandten*) na arte de manter uma conversação silenciosa com as plantas. Recordemos aquela famosa passagem de *Em Busca do Tempo Perdido*, em que o narrador, absorvido na contemplação das flores de um espinheiro branco usado como cerca viva, experimenta um sentimento avassalador de que esta planta tinha alguma coisa para lhe “dizer”.⁵²⁹ O narrador perde nesta contemplação e neste “estado de escuta” (*Hinhören*) a consciência do aqui e do agora e até mesmo a consciência de sua própria pessoa. Ele permanece nesse estado até que seu avô esbarra com ele por acaso e o traz de volta ao mundo costumeiro da vida cotidiana.

Ao próprio Schopenhauer ocorrera certa vez o mesmo que é referido pelo narrador de *Em Busca do Tempo Perdido*. Um de seus visitantes refere que Schopenhauer lhe relatou a seguinte passagem do tempo em que morava em Dresden: “enquanto eu passeava pelas alamedas da estufa de Dresden, a *Orangerie*, andando sem destino e completamente absorto na contemplação da fisionomia das flores,” indaguei a mim mesmo: “de onde procedem formas e cores tão diversas como essas apresentadas pelas plantas? O que deseja me dizer este vegetal através de sua aparência tão singular?” Talvez ele tivesse falado em voz alta consigo mesmo e chegara a fazer alguma gesticulação, porque chamou a atenção do vigilante da estufa. Este deve ter ficado curioso com a atitude desse cavalheiro tão estranho e talvez até mesmo preocupado com a possibilidade que pudesse causar algum dano às plantas, porque lhe perguntou quem ele era e quando ia sair. Schopenhauer lhe respondeu, meio a sério, meio em tom de brincadeira: “Quem sou eu? Ah, se o senhor pudesse me dizer quem eu sou, eu lhe ficaria muito agradecido...”

Esta maneira de se dirigir à natureza, procurando compreender o que ela significa ao invés de tentar explicar o que ela representa, constitui uma atitude claramente contemplativa. Mas devemos recordar aqui que tal classe de contemplação se deriva de uma transferência feita desde a experiência interior da vontade para o mundo exterior. Contudo, a vontade é um frenesi tenebroso, um impulso cego, um ser sem consciência. A vontade pode estar “acompanhada” (*begleitet*) pelo conhecimento, mas este de forma alguma pertence verdadeiramente à sua substância. Deste modo, enquanto temos experiência de nós mesmos como “sujeitos do querer” (*Subjekt des Wollens*) — uma coisa de que necessariamente precisamos, se quisermos captar o núcleo profundo do mundo fenomênico — estamos afastados o mais distante que se poderia pensar (*denkbar weitesten entfernt*) da contemplação em que o eu se esquece de si mesmo (*selbstvergessener*) e todas as paixões ficam anuladas (*leidenschaftsloser*). A vontade, quando vivenciada como o ser “Realissimum”, nos permite, qual uma palavra mágica (*Zauberwort*), “decifrar a essência íntima de cada coisa na Natureza”⁵³⁰ — mas que transformação sofreu esta “vontade” em seu trânsito analógico para o exterior! A vontade nos “fala” (*spricht*) lá de fora de todas as coisas que compõem o mundo exterior, mas só estamos preparados para escutar esta voz em uma atitude de contemplação. A experiência de nosso próprio corpo nos

põe na pista dos segredos do mundo, mas para podermos contemplar o espetáculo universal da vontade (*universelle Schauspiel des Willens*) precisamos perder primeiro o vínculo com nosso próprio corpo, isto é, devemos, na expressão de Schopenhauer, nos transformar inteiramente no “olho do mundo” (*Weltauge*). Desde o “frenesi da vontade” (*Willensdrang*) até chegarmos ao “espetáculo da vontade” — eis uma coisa bem diferente do que uma travessia (*Übergang*) capaz de ser entendida em si mesma e por si mesma. O virtuosismo conceptual com que Schopenhauer aborda esta problemática e consegue se equilibrar acima dela demonstra o talento do filósofo para se autoprojetar, mas também deixa transparecer seus impulsos mais íntimos.

Segundo a maneira de entender de Schopenhauer, trata-se de uma experiência em que a divisão entre o eu e o mundo desaparece: é necessário sair do mundo da representação e ingressar no mundo do ser. O ponto de fuga (*Fluchtpunkt*) deste desejo de êxtase já recebera desde Kant a denominação de “coisa em si”. A vivência da vontade dentro do próprio corpo se mostra, ou dito de forma mais clara, se impõe dolorosamente (*schmerzhaft aufdrängt*) como a “coisa em si” desse mesmo corpo. Na realidade, é a autoexperiência imediata da vontade que me permite a imersão em uma dimensão que se encontra “debaixo” (*unter*) do “*principium individuationis*”.⁵³¹ Contudo, esta descida (*Unterbietung*) à consciência empírica, que sempre permanece sendo individual, é coisa que não agrada ao antidionísíaco Schopenhauer. Durante esta queda e de permeio a este abismo, permanecemos expostos aos impulsos, ao frenesi, aos anseios e às dores do corpo. Realmente nos tornamos totalmente a “coisa em si”: mas aquilo que se é, não se pode *ver* de fora. O olho é incapaz de ver a si mesmo. Ao redor desta dificuldade básica gravita a Metafísica da Vontade de Schopenhauer: “de onde” (*von wo aus*) se pode “contemplar” (*sehen*) a vontade, ou seja, a “coisa em si”, sem “ser” (*sein*) ao mesmo tempo essa vontade? É necessário que haja um lugar de contemplação que, do mesmo modo que a vontade, rompa os limites do indivíduo — deste modo, é necessário sair do individual, caso não se deseje permanecer enroscado nas lianas da selva que conforma o mundo das aparências. O que Schopenhauer propôs, com grande engenhosidade, foi a seguinte inversão: o sujeito do querer, enquanto “coisa em si” infraindividual, pode ser contemplado exclusivamente pelo supraindividual,

ou seja, o sujeito puro do conhecimento; “puro” (*rein*) significa aqui libertado de toda a vontade e, portanto, de todos os interesses empíricos do indivíduo. Em outras palavras: a contemplação sem vontade da vontade, ou a intuição da vontade na ausência da vontade. Entre o infraindividual e o supraindividual se executa uma complicada transação: o encanto metafísico da vontade (sua ausência de espaço, tempo e causalidade) deve ser transferido ao ato contemplativo (*Anschauungsakt*), porém não a substância dessa vontade, isto é, seus anseios, seus impulsos e seu frenesi. O que Schopenhauer estava fazendo aqui eram malabarismos com conceitos. Tudo se concentrou em um ponto no qual ele estava obrigado a demonstrar a existência deste tipo de contemplação sem com isso simplesmente tecer fantasias conceptuais no vácuo. Não se trata de ver se tal contemplação era concebível, mas sim se ela efetivamente existia. E para saber se essa contemplação existia, ele precisava necessariamente de tê-la experimentado dentro de si mesmo. Ora, segundo ocorria, Schopenhauer tinha de fato experiência dessa contemplação (*hat es kennengelernt*) e pretendia falar a respeito dela por meio de conceitos. Sua filosofia inteira girou em torno disso.

Em seus manuscritos, Schopenhauer havia denominado esta contemplação inicialmente de “melhor consciência”. Era um estado de arrebatamento (*Zustand der Entrückung*): abandono do espaço, abandono do tempo, abandono do eu, submersão total em uma visão. É um estado de paz e o que se contempla é o que nos deixa em paz. Mas o mundo somente pode ser contemplado desta maneira quando não é necessário defender (*verfechten*) dentro dele os interesses da própria autoafirmação, quando, ao menos por um instante, nos tornamos completamente livres de objetivos, de pesar utilidades e de querer exercitar qualquer domínio. Durante esses instantes, conforme nos disse Schopenhauer, nos “ficamos livres dos indignos (*schnöden*) impulsos da vontade, festejamos o “Sabbath”, isto é o descanso dos trabalhos forçados da vontade e a “roda de Íxion” (uma roda em chamas que gira eternamente) se detém;”⁵³² por breves instantes gozamos “a beatitude da contemplação livre da vontade (*Seligkeit des willenlosen Anschauens*)”.⁵³³ Segundo Schopenhauer, tal contemplação é possível para todos e é experimentada por qualquer um que consiga, durante alguns instantes e por quaisquer circunstâncias que sejam, abandonar o jugo das ocupações de sua própria vida material, encher-se de assombro, arregalar os

olhos e indagar-se o que é isso por que está passando. Este é o instante da verdadeira atividade metafísica. Não é um trabalho conceitual, nem absolutamente qualquer outro tipo de esforço que conduzem até este ponto, mas sim um abandono, uma cessação (*Aufhören*), uma quebra de toda a atividade. A filosofia, conforme disse Schopenhauer em outra ocasião, realmente não significa mais nada do que plasmar em conceitos aquilo que se apreendeu enquanto se permanecia neste estado interior. “A filosofia nunca pode fazer mais nada além de interpretar e explicar o que tem à mão, ou seja, converter em um conhecimento claro, racional e abstrato a essência do mundo, aquilo que *in concreto*, isto é, como sentimento, expressa-se intuitivamente a cada um de nós.”⁵³⁴

O conhecimento libertado da vontade, portanto, a autêntica atividade metafísica não é outra coisa que uma atitude estética: é a transformação (*Verwandlung*) do mundo em um espetáculo que pode ser contemplado com satisfação (*Wohlgefallen*) desinteressada. A arte, ou melhor dito, a atitude que é induzida no espectador através da arte, é o paradigma desta experiência da realidade: “O gozo de tudo quanto é belo, o consolo que a arte nos proporciona, o entusiasmo do artista, que lhe permite esquecer as preocupações da vida, [...] tudo isto se baseia no fato de que [...] o “em-si” (*Ansich*) da vida, a vontade, a própria existência constituem um padecimento contínuo, em parte deplorável (*jämmerlich*) e em parte horrível; contudo, a mesma coisa, quando contemplada como representação pura ou reproduzida pela arte, que a libera de todo o tormento (*Qual*), proporciona um espetáculo cheio de satisfação.”⁵³⁵

Uma geração mais tarde, Nietzsche proclamará o mesmo pensamento, ainda que pretendendo que com esta ideia tivesse superado todas as doutrinas precedentes. Sua máxima: “o mundo só pode ser justificado esteticamente” significa justamente isto. O mundo somente pode ser suportado quando transformado em um fenômeno estético. Se Nietzsche, contrariamente a Schopenhauer, apesar de tudo apela para um compromisso com a vontade, é porque já se refere a uma vontade transformada anteriormente em um jogo estético. A “vontade de poder” (*Wille zur Macht*) de Nietzsche, no próprio dizer do filósofo, “pisca” (*blinzelt*), isto é, ela se contempla a si mesma de uma distância suficiente para poder gozar de si mesma.

Foi Schopenhauer o primeiro a outorgar à estética um valor filosófico assim

tão elevado, tal como nenhum outro filósofo antes dele lhe atribuíra. Uma filosofia que não pretende explicar o mundo, mas somente informar a respeito dele, entender o que o mundo realmente é e o que significa, segundo o próprio Schopenhauer, somente se pode originar da experiência estética do mundo. Em seus cadernos de anotações, Schopenhauer expressou esta ideia com ainda maior clareza do que em sua obra principal: “A filosofia”, conforme consta de uma anotação de 1814, “procurou tantas soluções inutilmente e por tanto tempo, porque permitia a si própria caminhar pela senda da ciência, ao invés de seguir pelo caminho da arte.”⁵³⁶

A contemplação do mundo tem de ser estética, porque está libertada dos impulsos da vontade. Esta ausência de vontade (*Willenlosigkeit*) na contemplação não somente transforma o objeto contemplado em espetáculo, como também invoca o aparecimento daquilo que Schopenhauer denominou de “objetivação pura da vontade” (*reine Objektivation des Willens*) ou, em outras ocasiões, de “Ideia” (*Idee*). A “ideia”, entretanto, não é nenhum “objeto do pensamento” (*Gedankending*), mas uma configuração encontrada no mundo intuitivo, vista segundo a perspectiva da contemplação. “Enquanto a ciência, seguindo a corrente incessante e despida de razão (*bestandlos*), em qualquer de suas quatro formas (*vierfach*) e sem produzir consequências senão seu próprio impulso, é impelida a prosseguir sempre em frente tão logo atinge algum alvo e nunca pode alcançar qualquer meta final nem obter completa satisfação, não mais que se pode atingir as nuvens correndo em direção ao horizonte, a arte, pelo contrário, sempre alcança seu objetivo. Porque somente a arte consegue arrancar da corrente dos acontecimentos mundanos (*Weltlauf*) o objeto contemplado e mantê-lo isolado diante de si; e esta “coisa isolada” (*Einzelne*), que antes não era senão uma parte transitória e evanescente da corrente, se converte agora em uma representante do todo, um equivalente daquilo que, no espaço e no tempo, é uma “multidão sem fim” (*endlich Viele*): somente a arte consegue fixar este objeto singular e nele deter a roda do tempo; as relações desaparecem para ele, seu objeto é somente o essencial, apenas a ideia (*das Wesentliche, die Idee*) — podemos portanto caracterizar a arte como sendo “a maneira de encarar as coisas independentemente do princípio da razão” (*die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes*), em contraposição ao tipo de raciocínio que segue atrás de razões e consequências e que constitui o caminho natural

da experiência e da ciência. Este último tipo de procedimento pode ser comparável a uma linha reta que se prolonga até o infinito, horizontal e sem interrupções; o primeiro, em troca, pode ser comparado a uma linha vertical capaz de cortar esta horizontal em qualquer ponto de seu traçado. Seguir o princípio da razão equivale a pôr-se no plano da consideração racional, a qual somente tem validade e nos presta ajuda na vida prática como na ciência; mas prescindir do conteúdo (*Inhalt*) de dito princípio [...] é o único meio de considerar as coisas que tem validade e nos ampara no domínio da arte. [...] A primeira atitude se compara a uma tempestade enfurecida que se precipita por toda parte, sem princípio e sem meta, dobrando, arrancando e arrastando tudo quanto encontra; a segunda se assemelha a um tranquilo raio de sol que atravessa a tormenta sem que esta consiga dobrá-lo, arrastá-lo ou movê-lo a menor fração de polegada: permanece imperturbável. A primeira lembra as inumeráveis gotas de uma cachoeira em queda frenética, permanentemente em transformação, sem um instante de repouso; a segunda recorda a tranquilidade de um arco-íris que se projeta impávido de permeio a esse furor (*Gewühl*) desordenado.”⁵³⁷

Tudo quanto ele escreveu com relação à arte serve também, sem a menor restrição (*Einschränkung*), para descrever a filosofia, consoante Schopenhauer a entendia. A filosofia simplesmente “traduz” (*übersetzt*) tal maneira de encarar as coisas para outra linguagem, a linguagem dos conceitos. É por esse motivo que Schopenhauer assinala que a filosofia é um meio intermediário entre a arte e a ciência: a estética é sua modalidade de experiência, enquanto os conceitos que emprega são os mesmos da ciência; ela não obtém suas verdades por meio de conceitos, mas as “deposita em conceitos” (*in Begriffen niedergelegt*). Esta proposição afasta Schopenhauer de Hegel e de toda a tradição filosófica anterior e posterior a ele: os demais filósofos atribuem o grau mais elevado aos conceitos, enquanto em Schopenhauer é a intuição que tem a supremacia. Para os demais, a arte — apesar de todos os elogios que possam fazer à estética — é somente uma expressão inadequada (*uneigentlicher Ausdruck*) da verdade. Em Schopenhauer, ocorre exatamente o oposto: os conceitos não passam de uma expressão inadequada da verdade; é na arte que se encontra a expressão mais próxima dela. Explica-se assim porque Schopenhauer se converteu mais tarde no filósofo preferido dos artistas e exerceu tanta influência sobre Richard Wagner e Thomas Mann,

depois deles sobre Marcel Proust e Franz Kafka, chegando através deles até Wolfgang Hildesheimer.⁵³⁸

Tanto a arte como a filosofia são devedoras, em igual medida, da capacidade “de se comportarem de maneira puramente intuitiva, de se perderem na contemplação e de subtraírem o conhecimento ao serviço da vontade (*Dienste des Willens daist*), um serviço com o qual o conhecimento inicialmente se achava de todo inserido, isto é, tirar de diante de seus olhos inteiramente seus interesses, seus desejos e seus objetivos, de ‘esvaziar’ (*entäußern*) temporariamente sua própria personalidade e de deixar nela subsistir apenas um ‘puro sujeito cognoscente’ (*rein erkennendes Subjekt*) que também é, por sua vez, ‘o olho claro do mundo’ (*klares Weltauge*).”⁵³⁹

Em Schopenhauer, portanto, a felicidade da visão está ligada ao abandono de todo o esforço para controlar o funcionamento da vida prática e a história e maquinações da sensualidade (*Umtrieben der Sinnlichkeit*). Em tempos anteriores, se bem que noutros contextos, este tipo de postura havia recebido um nome: *Vita Contemplativa*.

Este era um estilo de vida com uma tradição verdadeiramente respeitável: o recolhimento (*Rückzug*) do mundo para dar uma oportunidade à percepção da verdade.

Embora em tempos mais antigos a busca desinteressada pela verdade tivesse gozado de bastante prestígio, no princípio do século dezenove sua consideração havia diminuído consideravelmente. Não poderia ter sido de outra forma, em uma época na qual a guerra e a política dominavam tão abertamente e pareciam se haver convertido no destino dos povos, mas que, ao mesmo tempo, começava a crer que a história e, portanto, também a felicidade humana, podiam ser “feitas” (*gemacht*). O espírito do fazer (*Geist des Machens*) industrial havia penetrado até mesmo na metafísica.

Kant havia situado o “prazer desinteressado” (*interessenlose Wohlgefallen*) da arte entre a razão teórica e a razão prática: a arte, para ele, constituiria uma preparação (*warmlaufen*) para as tarefas mais elevadas que eram exigidas pela razão prática. O imperativo categórico afugenta tanto aqueles que se limitam a usufruir sem nada fazer em troca como aqueles que se recolhem à contemplação.

A religião romântica da arte, bem ao contrário, situava realmente a arte no apogeu (*an die Spitze*) dos poderes do espírito humano. Ela não deveria ser

engolfada (*verschlungen*) por “nenhum objetivo ou utilidade comuns”, no dizer de Wackenroder; neste sentido, deveria permanecer inteiramente “desinteressada” (*interessenlos*); mas também recebera um certo impulso do ativismo: o artista é um “construtor de mundos em miniatura” (*mikrologischer Weltenbaumeister*). É dentro de seus sonhos que sonha a própria realidade. A produtividade artística vale como um paradigma do que mais tarde foi denominado de “atividade vital desalienada” (*unentfremdeten Lebenstätigkeit*). A imaginação romântica não era somente um espaço de libertação e um sonho de salvação pela arte, mas também uma disposição experimental para um “fazer” (*Tun*) realizado através da sensibilidade criadora. Para o romantismo, o Ser é uma “Poiese”, isto é, uma formação criadora. O romantismo nem por um momento pretendeu separar-se do mundo da ação, mas entendia a si mesmo como um projeto de vanguarda de uma autorrealização baseada na atividade criativa.

Nunca se mostrou a metafísica tão faminta de ação como nos anos selvagens do princípio do século dezenove. A “filosofia da reflexão” originada por Kant, era uma filosofia prática. O próprio Kant, no final do século anterior, entendera sua complexa filosofia transcendental como a preparação para uma ética prática e adequada à sua época. Seus continuadores, apesar de tudo, o consideraram demasiado vacilante (*zaghaft*). Segundo eles, o ser (*Sein*) e o dever (*Sollen*), conforme descritos pela filosofia kantiana, se enfrentavam sem suficiente mediação. Era preciso refutar (*wegdenken*) o dualismo kantiano que existia entre ambos. A refutação do dualismo foi propiciada pela aplicação de uma fórmula mágica, que recebeu o nome de “dialética”, que se resume nesta equação: não somente o Ser teria que *dever*, como o Dever teria de *ser*. O Ser seria doravante uma atividade do *Eu* (Fichte) ou o “sujeito animado da Natureza” (Schelling) ou ainda o “espírito do mundo” (Hegel). Tudo isso não passava de cenários a que o Ser diligente e esforçado, em razão de sua própria dinâmica (a dialética) acudia pressurosamente para realizar tudo quanto o Imperativo Categórico de Kant se havia limitado a sugerir e reivindicar. A comunidade humana, reconciliada e, de tal modo, gozando da felicidade, já não era mais uma mera ideia reguladora, encarregada da realização da moralidade prática, mas também uma perspectiva imanente e talvez mesmo iminente do desenvolvimento histórico. Havia sido pura e simplesmente incluída na “Ordem do Dia” (*Tagesordnung*) desses tempos bélicos.⁵⁴⁰ O Céu

havia descido até a Terra e a despertara com um beijo (*wachgeküßt*), mas não como uma princesa privilegiada e sim com a intenção de colocá-la a seu serviço. No futuro, a filosofia da história tomaria a seu cargo custodiar em seu santuário a realização do conceito protestante do trabalho, em que o progresso é o claro sinal da aprovação divina.

Mas o conceito schopenhauereano da vontade funcionava em sentido oposto: excluía a ideia de qualquer espírito que trabalhasse para moldar a história. A vontade não tem qualquer objetivo, é um impulso cego que se move de forma circular. Não nos anuncia a menor esperança. Não se pode confiar no projeto de qualquer razão histórica. A vontade é o motor de todo o movimento, mas os trabalhos e deveres que se executam sob seu comando são ordens cumpridas por escravos. Na ferraria da vontade não se forja qualquer felicidade para o futuro; por isso, o melhor que podemos fazer é homiziar-nos em qualquer lugar no qual possamos nos furtar ao cumprimento dessas tarefas e onde possamos permanecer inativos. Se encontrarmos tal lugar, de lá será possível até mesmo gozar de um espetáculo. Mas na realidade, a “vontade” schopenhauereana é muito mais ativa que todos os sujeitos espirituais concebidos até então, desde Fichte até Hegel. Somente ocorre que seu ativismo representa um tormento sem esperança de qualquer redenção futura, porque não nos faz qualquer promessa (*ohne Verheißung ist*). Diante deste pano de fundo, a *Vita Contemplativa* deve ocupar um lugar completamente distinto na escala de valores que aquele que lhe poderia ser atribuído pelos filósofos comprometidos com a sede de ação (*Tatendurst*).

Aproximadamente na mesma época em que foi publicada a obra principal de Schopenhauer, Hegel iniciou sua primeira preleção na Universidade de Berlim com uma reflexão sobre a “dupla verdade” (*dopple Wahrheit*): a verdade do “dia de trabalho” (*Werktag*) e a verdade do domingo (*Sonntag*). À verdade dos dias de trabalho corresponderiam “os interesses da necessidade” (*Interesse der Not*): aqui se enquadra a satisfação das necessidades práticas da vida e é aqui que se deve aceitar a obrigatoriedade da seguinte pergunta: “Para que me serve este conhecimento?” Durante o domingo, contudo, o Senhor da Criação não se limita a descansar de seus trabalhos. Este é o dia da contemplação (*Beschaulichkeit*). É neste dia que se pode contemplar o que foi feito, examinar o resultado desses trabalhos. A “filosofia do domingo” corresponde àquilo que a tradição filosófica denominou de “*philosophia perennis*”, a filosofia permanente. Aqui não se *tem* simplesmente verdades

úteis, mas nos encontramos *dentro* da verdade. O selo da filosofia dominical não é a utilidade do conhecimento, mas a felicidade que este conhecimento nos traz. Hegel se referiu com palavras cheias de entusiasmo a esta filosofia dominical (*sonntäglich*) do Ser, uma teoria autossuficiente do Ser (*selbstgenügsamen Theorie des Seins*), que lança as vistas com satisfação sobre o fardo dos dias de trabalho que já foram ultrapassados e sobre o resultado obtido através destes esforços. Mas Hegel não esqueceu, nem por um instante, de que este prazer teórico era uma “necessidade” (*Bedürfnis*) daqueles que já haviam tranquilizado todas as suas demais necessidades. Neste sentido, ele falou da *philosophia perennis* como sendo “uma necessidade da falta de necessidades.”

“De fato”, escreveu Hegel em seus apontamentos para a aula inaugural na Universidade de Berlim, “a necessidade de se preocupar com o pensamento puro pressupõe que a humanidade se havia ocupado anteriormente em dar um grande passo e que esse passo efetivamente tivesse sido dado por ela; esta é, digamos assim, uma urgência que brota da tranquilização das urgências provocadas pela necessidade, uma urgência que brota da ausência de urgências a que o ser humano precisa ter chegado através da abstração da matéria (*Stoffe*), [...] a libertação dos interesses concretos do desejo, dos impulsos e da vontade.”⁵⁴¹ Hegel, que não teve a mesma sorte de Schopenhauer de ver satisfeitas suas necessidades materiais pela recepção de uma herança substancial e que, em consequência, não somente pôde viver *para* a filosofia, como precisou viver *dela*, tentou, portanto, pensar conjuntamente na filosofia para os dias de trabalho e na filosofia mais tranquila dos períodos dominicais. Deste modo, a sua “filosofia da história” (*Geschichtsphilosophie*) é uma filosofia aplicável à semana inteira. Seu consolo: a “oficina da história” (*Werktage der Geschichte*) irá desembocar em um “domingo da história” (*geschichtlichen Sonntag*), do mesmo modo que o homem é “o artesão de sua própria felicidade” (*Werkmeister seines Glücks*). Quando chegar o domingo da história, o espírito da humanidade terá completado seu “trabalho de transformação” (*Arbeit der Umgestaltung*)⁵⁴² e poderá retornar para si mesmo e, deste modo, terá a liberdade de gozar de suas próprias faculdades (com Marx, seu seguidor um tanto rebelde, como todos sabemos, o ser humano irá passar as manhãs caçando ou pescando, etc.). Porém, nesse momento, o espírito do mundo ainda “trabalha”; só na

mente de Hegel ele conseguiu alcançar um “estar-em-si” (*Beisichsein*) dominical, uma circunstância que coincidiu, por sorte, com o fato de que ele acabara de ser premiado com uma cátedra universitária de excelente remuneração para a época.

Mas para Hegel, não cabe a menor dúvida: o trabalho da história é um “evento da verdade” (*Wahrheitsgeschehen*). Perdem-se todas as possibilidades de alcançar a verdade se abandonarmos individualmente o carro da história e buscarmos nosso domingo particular antes que chegue o devido tempo. Cabe ao filósofo acompanhar o passo ordenado do trabalho histórico do espírito do mundo; além do mesmo, só lhe resta recolher as “cascas vazias” (*die hohlen Nüsse*) de um “sentido profundo perfeitamente evitável” (*vermeindlich Tiefsinn*).

Depois de Hegel, esse tão laborioso espírito do mundo irá adotando, como se sabe, formas cada vez mais concretas.

Feuerbach observou a atuação do espírito do mundo na invenção dos “seguros de vida e contra incêndios” (*Feuer- und Lebensversicherung*), uma coisa realmente muito prática. David Friedrich Strauß topou com ele durante uma viagem de trem: “É realmente uma impressão formidável esta obra prodigiosa da modernidade,” escreveu ele, “a consciência sonhadora despertada durante um voo mágico. Nem um instante de medo, somente o sentimento de que existe um parentesco íntimo entre o princípio que nos constitui como seres humanos e o princípio que inspirou a construção destes inventos.”⁵⁴³ Finalmente, para Karl Marx, a indústria se tornou “o livro aberto das forças essenciais do homem (*menschlichen Wesenkräfte*).” Mas até mesmo estes ativistas sentem alguma inquietação temporária. Strauß escreveu em uma carta: “Não nos enganemos, esta nova época que irrompeu entre nós não será assim de imediato tão auspiciosa para todos. O elemento que mais nos agradava até o presente será deixado para trás e desaparecerá. Acredito que deve ter sido isso que se passou com os animais da terra e com as aves do céu quando lhes chegou o dilúvio no tempo de Noé. Porque este nosso elemento preferencial era certamente [...] a teoria, quero dizer, a atividade espiritual que não era dirigida especialmente para um alvo ou especificamente para satisfazer uma necessidade. A teoria já deixou de ser praticamente possível e em breve será até mesmo proscrita (*geächtet*).”⁵⁴⁴

- [517](#) Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen* [Obras Completas, comentadas criticamente e publicadas por Wolfgang, Barão de Löhneysen], Cinco Volumes, Stuttgart/Frankfurt am Main — *Nachdruck* [Reimpressão] de 1986, Frankfurt a.M. (Coleção Suhrkamp-Taschenbuch), *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O mundo como vontade e representação], Tomo I, Primeira Parte, p. 61. (NA).
- [518](#) Idem, ibidem, p. 68. (NA).
- [519](#) Idem, ibidem, p. 151. (NA).
- [520](#) Idem, ibidem, p. 51. (NA).
- [521](#) Idem, ibidem, p. 157. (NA).
- [522](#) Idem, ibidem, p. 164. (NA).
- [523](#) Idem, ibidem, p. 149. (NA).
- [524](#) Idem, ibidem, p. 208. (NA).
- [525](#) Idem, ibidem, p. 137. (NA).
- [526](#) Idem, ibidem, p. 180. (NA).
- [527](#) Idem, ibidem, p. 230. (NA).
- [528](#) Idem, ibidem, p. 258. (NA).
- [529](#) M. Proust, tradução alemã de *À la Recherche du Temps Perdu* [*Auf der Suche nach der verlorene Zeit*], Tomo I, p. 185. (NA).
- [530](#) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O mundo como vontade e representação], Tomo I, Primeira Parte, p. 156. (NA).
- [531](#) Princípio da Individuação. Em latim no original. (NT).
- [532](#) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O mundo como vontade e representação], Tomo I, Primeira Parte, p. 280. (NA).
- [533](#) Idem, ibidem, p. 283. (NA).
- [534](#) Idem, ibidem, p. 520. (NA).
- [535](#) Idem, ibidem, p. 372. (NA).
- [536](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 154. (NA).
- [537](#) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Tomo I, Primeira Parte, p. 240. (NA).
- [538](#) Wolfgang Hildesheimer (1916-1991) é o principal expoente do Teatro do Absurdo. (NT).
- [539](#) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Tomo I, Primeira Parte, p. 266. (NA).
- [540](#) Haja vista o tema principal da “*An die Freude*” [Ode à Alegria] de Friedrich Schiller: *Alle Menschen werden Brüder* [Todos os seres humanos serão irmãos], incluída na Nona Sinfonia de Beethoven. (NT).
- [541](#) G. W. F. Hegel, *Werke* [Obras Completas], Tomo 4, p. 23. (NA).
- [542](#) Idem, Tomo 2, p. 244. (NA).
- [543](#) Citado por M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels* [Teoria e prática no pensamento de Hegel], p. 219. (NA).
- [544](#) Idem, ibidem, p. 223. (NA).

DÉCIMO SEXTO CAPÍTULO

O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO

*A Filosofia do Corpo: Onde Termina a Jovialidade. Autoafirmação e Autodissolução.
O Poder do Egoísmo. O Estado e o Direito. A Propriedade Particular. A “Unio Mystica”
da Compaixão. O Grande “Não”. A Música. A Perspectiva de um Espectador
Indesejado nos Bastidores da Negação. O Penúltimo e o Último.*

Uma “atividade espiritual livre, não dirigida a qualquer objetivo e sem a menor urgência” é efetivamente o “Elemento” principal da filosofia schopenhauereana, no dizer de D. F. Strauß. Por meio desta definição o crítico descreve um olhar panorâmico, que contempla a totalidade do mundo e a vida inteira como se estivesse acima e ao redor deles, precisa e efetivamente a partir de um lugar e de um tempo adequados. Haviam sido suas frequentes experiências de alpinismo, quando contemplara os vales do alto das montanhas, que tinham familiarizado pela primeira vez o jovem Schopenhauer com esta perspectiva. De forma semelhante, Schopenhauer descreveu os pontos mais elevados da filosofia, em sua obra-prima, com as seguintes palavras: “Contudo, quando um acontecimento exterior ou um estado de ânimo (*Stimmung*) interior nos arrancam repentinamente da corrente incessante do querer (*Wollen*), quando o conhecimento se evade da escravidão de sua obra ao serviço da vontade (*Willen*), então nossa atenção [...] observa [...] as coisas [...] sem interesse pessoal, [...] entregando-se por completo a essa visão superior. [...] É então que esta paz, buscada incessantemente pelo caminho do querer, mas que nos escapava igualmente sem cessar, nos preenche (*eintreten*) pela primeira vez e por vez primeira nos sentimos inteiramente bem (*uns ist völlig wohl*). É esse estado em que se não percebe qualquer dor, que Epicuro descrevia como sendo o sumo bem (*höchste Gut*) e que considerava ser usufruído unicamente pelos deuses; porque é então, apenas durante esse instante transitório, que somos libertados dos indignos (*schnöden*) impulsos da vontade: é quando festejamos o descanso do sétimo dia, o *Sabbath* do querer e de seus trabalhos forçados e só

então a roda de Íxion finalmente é sustida.”⁵⁴⁵

Aquele que conseguiu se libertar dos “indignos impulsos da vontade” fica livre para contemplá-la em todas as coisas como apenas um espetáculo. O ator principal de tal espetáculo é o corpo. Ao criar sua “filosofia do corpo” (*Philosophie des Leibes*), Schopenhauer descartou o dualismo tradicional de alma e corpo e empreendeu um caminho inexplorado, uma linha de raciocínio até então inaudita: o corpo humano, em sua condição de vontade encarnada, se converteu no princípio fundamental de uma metafísica inteiramente nova. “Cada ato verdadeiro [...] da vontade se converte imediata e inevitavelmente em um movimento de seu corpo. [...] O ato da vontade e a ação do corpo [...] são uma só e a mesma coisa, ainda que nos sejam apresentados de duas formas totalmente diferentes: de um lado, temos a ação mostrada de maneira imediata e, do outro, uma intuição (*Anschauung*) que nos dirige ao entendimento.”⁵⁴⁶

Não obstante, a ideia de que o ato da vontade e a ação do corpo *não eram* uma só e a mesma coisa tinha servido de apoio a toda a concepção tradicional do dualismo corpo e alma. A “Vontade” (*Wille*) vinha sendo, desde o tempo de Platão, definida como um impulso espiritual e anímico que dominava o corpo. Segundo nos ensinou Platão, é o conhecimento que nos confere a soberania necessária para nos tornarmos livres do corpo (*leibfrei*). Tal conhecimento, capaz de dominar sobre o corpo, se converte na fonte de um “querer puro”. É esta vontade que abate o poder do corpo, que corresponde a um poder da morte e do não-ser (*Nicht-Sein*). Platão chamava o corpo de uma “Tumba” (*Grab*) em que estava enterrada viva a alma. Toda a tradição ocidental está formada por uma série constante de tentativas no sentido de criar sistemas espirituais fortes o bastante para eliminar o corpo como dominador da alma. Sem dúvida, o que sempre se havia buscado era uma espécie de central de comando (*Befehlszentrale*) espiritual e anímica forte o bastante para submeter o corpo e mantê-lo controlado sob suas ordens. Tais atitudes não devem causar estranheza, considerando-se que nessas épocas o destino do corpo estava totalmente desprotegido, podendo ser destruído a qualquer momento, por guerras, acidentes, assassinatos ou doenças, entre outras eventualidades. Nesses tempos não existia qualquer domínio da ciência sobre a natureza, a medicina era somente experimental, baseada nas supostas virtudes das plantas, não existiam unidades de tratamento intensivo, nem

seguro contra doenças, nem sequer vacinas, ou seja, eram tempos em que a alma tinha de se proteger, pelo menos imaginariamente, dos ataques do corpo. A afirmação da supremacia do espírito sobre a matéria, sua imortalidade em contraste com a fragilidade corporal evidente, nascia dessa constatação, muito embora, naturalmente, já nascesse na defensiva. A fonte deste idealismo não era em absoluto uma inimizade para com o prazer (*Lustfeindlichkeit*) que o corpo nos podia proporcionar, como muitos supõem hoje em dia, demonstrando uma certa complacência com relação a seus antepassados, por se acharem liberados das restrições religiosas que os tolhiam; muito pelo contrário, era o medo da morte (*Todesangst*), o receio da dor, o temor das doenças, o pavor das epidemias e, finalmente, a última e maior das ameaças: o horror da velhice e de sua decrepitude. As pessoas sentiam o corpo como uma ameaça, porque amavam o corpo e percebiam como era frágil. As fantasias idealistas de poderio do espírito sobre a carne buscavam alcançar o domínio sobre um corpo que pressentiam como uma porta que se abria diretamente sobre o abismo que conduz à morte. “A guerra, as revoluções e todas as lutas não são originadas por qualquer outra coisa que não sejam o corpo e seus desejos (*Begierden*),” afirmou Platão. Para o apóstolo Paulo, o corpo é a “carne” que está submetida “à lei da morte” (*Gesetz des Todes*). Mesmo neste caso extremo de dualismo religioso, o anseio pela salvação não se manifesta como inimigo do corpo (*körperfeindlich*); justamente àqueles que se “convertem ao espírito de Cristo” (*die im Geiste Christi wandeln*), Paulo apresenta a promessa de que receberão “um novo corpo” (*einen neuen Leib*), embora “se semeie um corpo mortal e se receba um corpo espiritual” (*ein geistlich Leib*).

Em oposição ao espiritualismo, que pretendia libertar-se do poder do corpo ao colocá-lo sob o domínio da alma, ergueram-se sempre, naturalmente, os protestos dos cínicos. Via de regra, os defensores do cinismo afirmavam ser possível sentir-se em casa dentro do próprio corpo, ou pelo menos, criar dentro dele uma habitação confortável. Mas embora a filosofia cínica fosse pacifista e comodista, justamente porque pretendia evitar danos desnecessários ao corpo, também ela era forçada a enfrentar a lei do envelhecimento (*Gesetz des Alterns*), a que todo corpo que sobrevive por um período mais longo está submetido e, na medida em que aumentam os estragos causados pela decadência sobre o corpo, aumenta com eles a necessidade oposta de exercer a soberania sobre o organismo. O

Renascimento, que louvava o corpo com tanta alegria de viver, foi sobretudo uma cultura de jovens que, em sua maioria, não chegavam a envelhecer.

As tentativas de reconciliação com o corpo, por mais bem elaboradas que tenham sido, tiveram sempre um caráter polêmico, foram sempre redutíveis a um complemento crítico e, deste modo, pertencem igualmente à história deste idealismo ocidental com tantos séculos de duração. O mundo invertido da cultura carnavalesca do riso e do prazer, cujas explosões periódicas conduzem a uma festiva libertação do corpo, pondo de lado o espírito por um breve espaço de tempo, particularmente em termos sexuais, é talvez a expressão mais clara dessa tendência. Contudo, a ideia de buscar uma reconciliação (*Einverständnis*) com o corpo para encontrar assim a salvação e a bem-aventurança (*Erlösung und Heil*) nunca tinha sido apresentada seriamente por ninguém. Tal ideia permaneceu reservada para nossa época e muito especialmente para a última década do século vinte. Uma geração inteira se vem esforçando para encontrar, através da história, mensagens preñes de promessas soterológicas, isto é, que apresentem diferentes doutrinas de salvação a que se possam confiar esperanças messiânicas, substituindo assim o desgastado arquétipo do “proletariado” pela esperança depositada no próprio corpo. Deste modo, o mesmo vínculo e aliança que a esquerda estabelecera com aquele, devem ser firmados agora por todos os homens com seus próprios corpos. Escrevem-se histórias mais ou menos fantasiosas sobre “idades de ouro” do corpo e, com vistas a um futuro também possivelmente (*womöglich*) dourado, prega-se a solidariedade para com o corpo escravizado (*mit dem geknechteten Körper*). Descobriram a “luta de classes” entre a cabeça e o ventre. O corpo se converteu no portador de um segredo: basta escutá-lo com a devida atenção para que o segredo da vida nos seja revelado e isso é tudo o que importa. Desde esse momento, passou-se a prestar a máxima atenção aos oráculos sussurrantes que emanam do corpo, dispensam-se-lhe os maiores cuidados e os presságios deste protegido pela segurança social e pelos avanços da medicina passaram a ser escutados por uma inteira cultura da interpretação corporal. Os “sinais do corpo” demonstraram ser o caminho real que conduz à verdade. O corpo passou a ser a derradeira metamorfose da carreira da “coisa em si”. E da mesma forma como ocorreu durante as gerações passadas, consoante todas as interpretações anteriores, também esta “coisa em si” está cheia de promessas.

No caso de Schopenhauer, não obstante, se ele situou o corpo tão

energicamente no centro de sua metafísica, isto não significava em absoluto que ele quisesse combater a religião idealista do “mais além” (*jenseits*) da alma e fundar, por sua vez, uma nova religião do “mais aqui” (*diesseits*), uma espécie de religião do corpo (*Religion des Leibes*), mas sim que ele queria pôr de lado de uma vez por todas a ilusão de que fosse possível escapar à tirania (*Übermacht*) deste. Schopenhauer estava muito longe de amar, muito menos de adorar, qualquer coisa que o dominasse, mesmo que fosse seu próprio corpo. Não tinha a menor pretensão de compensar a ilusão destruída de uma ascensão da alma ao céu das alturas pela ilusão igualmente fugidia de uma viagem a qualquer tipo de céu corporal (*Himmelfahrt des Körpers*).

A inteira concepção tradicional de uma vontade (anímica-espiritual) capaz de dar ordens ao corpo foi descartada por Schopenhauer quando ele estabeleceu tão claramente a distinção entre a “ação da vontade” (*Willensaktion*) e o “propósito da vontade” (*Willensabsicht*) meramente intelectual. “As decisões da vontade (*Willensbeschlüsse*) que se referem ao futuro são meras reflexões da razão sobre o que se querará quando for chegado o devido momento, mas não são absolutamente atos da vontade (*Willensakte*).”⁵⁴⁷ Quer uma decisão da vontade, tomada sob orientação da razão, venha a se realizar, quer nunca chegue a se cumprir, não é coisa que dependa da força da razão, mas sim do fato de que o propósito em questão estimule suficientemente ou não minha vontade, tal qual ela se manifesta na totalidade de minha existência corporal. A razão apresenta motivos e pode informar a vontade, mas não tem qualquer controle sobre a maneira como a vontade irá reagir diante desses mesmos motivos e informações que lhe foram apresentados. Nenhuma decisão final ocorre antes da ação, no sentido de que exista uma causalidade (*Kausalität*), isto é, qualquer relação de causa e efeito, entre a decisão e a ação dela decorrente; ao contrário, a decisão se produz simultaneamente com a ação final. Anteriormente, existia apenas um propósito (*Absicht*) para que a ação se cumprisse de uma determinada forma e não de outra. Mas a verdadeira decisão (*Entschlossenheit*) somente se produz pela primeira vez durante e através da ação. “Somente a execução (*Ausführung*) sela a deliberação (*Entschluß*)”, escreveu Schopenhauer. Aquilo que realmente sou não posso encontrar em meus propósitos, mas somente naquilo que realizei e isto sempre significa a imagem de minha vida transformada em corpo. Não existe qualquer evasão (*Entkommen*) possível

para um mundo espiritual que se encontre por detrás (*Hinterwelt*) do mundo material e que possa atribuir à minha vida prática um sentido “mais profundo” (*tieferen*) ou sequer me prometa qualquer tipo de absolvição. Os fatos de minha vida são o livro aberto de minha identidade. O que eu sou é aquilo que eu quis ser (*Was ich bin, das habe ich gewollt*). A vontade que existe em mim não é aquilo que eu poderia “ter feito” (*machen können*); a vontade é o que eu sou e a vontade já se cumpriu (*geschieht*) em mim.

Contra a teoria tradicional da vontade livre, ou seja, o “livre-arbítrio” (*Willensfreiheit*), Schopenhauer argumentou da seguinte forma:

“Esta consiste em dizer, realmente, que o ser humano é o resultado de sua própria obra, à luz do conhecimento. Em sentido oposto, eu afirmo que o homem é sua própria obra “antes” (*vor*) de qualquer conhecimento e que este chega apenas “depois” (*hinzu*), ou seja, é acrescentado para iluminar (*beleuchten*) a obra que já foi completada. Por isso, ninguém pode decidir ser isto ou ser aquilo, nem tampouco converter-se em algo diferente do que já é; apenas “é” (*ist*), de uma vez por todas e pode conhecer sucessivamente “aquilo que ele é” (*was er ist*). Naquela, (isto é, na teoria tradicional), ele “quer” (*will*) aquilo que conhece; para mim, ele “conhece” (*erkennt*) tudo quanto quer.”⁵⁴⁸

Para Schopenhauer, também a mente é, em sentido estrito, uma parte do corpo. Os pensamentos que percorrem a cabeça (*Kopf*), isto é, o cérebro ou a mente, são também, em última análise, somente uma ação do corpo. Não obstante, a vontade que nos abarca inteiramente se manifesta através das diversas partes de nosso corpo com diferentes graus de força e perceptibilidade (*Wahrnehmbarkeit*). Inclusive todos os aspectos da vida vegetativa de nosso corpo também são vontade, quer a percebamos assim, quer não, embora em geral somente nos tornemos conscientes dessa vida vegetativa quando ela passa por transtornos funcionais, como dores, incômodos (*Unbehagen*), etc. De acordo com Schopenhauer, a capacidade cognoscitiva do homem não o libera da ação da vontade sobre seu próprio corpo; muito pelo contrário, define o conhecimento como apenas mais um órgão da vontade, por meio do qual se compensam as deficiências da constituição corporal. Com referência ao posicionamento (*Stellung*) do ser humano com relação ao restante da natureza, escreveu Schopenhauer: “A vontade, que até este ponto, isto é, na natureza não-humana

(*nichtmenschlich*), perseguia seus objetivos sem falhas e com absoluta segurança dentro das trevas, acendeu uma luz neste novo nível, a condição humana.”⁵⁴⁹ Esta luz se demonstrou necessária para que pudesse permitir que “o ser mais complicado, multilateral em suas atividades, mais variado em seu aspecto exterior e interior e, ao mesmo tempo, deficiente em grau extremo e sujeito a incontáveis calamidades, isto é, o homem, tivesse condições de subsistir.”⁵⁵⁰ Mas em nossa capacidade cognoscitiva (*erkennenden Vermögen*) permanecemos encadeados à vontade em tudo quanto é essencial: “O conhecimento em geral, tanto o racional como o meramente intuitivo, [...] foi destinado originariamente ao serviço da vontade, para a realização de seus próprios objetivos e, de tal modo, permanece-lhe submetido de maneira quase absoluta em todas as circunstâncias.”⁵⁵¹

“Contra a poderosa voz da natureza,” escreveu Schopenhauer, “a reflexão tem muito pouco poder.”⁵⁵² Schopenhauer dá rédeas soltas a seu nada desprezível talento satírico em sua descrição do ridículo (*Blamagen*) por que passa o espírito quando este pretende entrar em colisão com as maquinacões do corpo. A voz mais poderosa da natureza e as ocasiões mais adequadas para que o espírito seja envergonhado pela vontade são, como não poderia deixar de ser, as manifestações da sexualidade. Schopenhauer denominou os órgãos sexuais de “autêntico foco (*Brennpunkt*) da vontade.”⁵⁵³ Perante nossa consciência e nossa sensibilidade, a natureza, que persegue inexoravelmente dentro de nós a vontade e o alvo da espécie, ou seja, a pura e simples procriação, se disfarça a maior parte das vezes sob um sentimento artificial que interpretamos como encantamento amoroso (*Verliebtheit*). São os órgãos genitais que se buscam enquanto as almas julgam que se encontraram. Os seres humanos experimentam a si próprios como indivíduos e, deste modo, para que os fins reprodutivos da espécie sejam cumpridos, têm de ser manejados ardilosamente (*überlistet*). O prazer do corpo e esse encantamento amoroso que invade e domina a alma são os principais artifícios da vontade para que este fim seja alcançado. É então que se produz uma transgressão prazenteira dos limites da individualidade. A depressão pós-coital (*postkoitale Depression*) frequentemente significa o sóbrio regresso que nos faz despertar desta confusão. Satisfeito o apetite, desaparece o impulso e com ele se esvai todo o encanto que nos envolvera tão artificiosamente. No reino animal, particularmente entre os insetos, conforme escreveu Schopenhauer, a

natureza se demonstra ainda “mais ingênua” (*noch naiver*): muitas vezes o macho morre, é devorado ou até mesmo se suicida após a cópula, cessada sua utilidade até o ano seguinte. No mundo dos homens, a mitologia com frequência estabeleceu a fascinante conexão entre o amor e a morte; a imagem cotidiana desta conexão, não obstante, é “a praga doméstica” (*die Plage des Hausstandes*). “A natureza [...] impulsiona os seres humanos, com toda a sua energia, tal qual o faz com todos os outros animais, para cumprirem seu dever procriador (*Fortpflanzungsdienst*). A partir do momento em que conseguiu este objetivo por meio de um indivíduo, a destruição deste se lhe torna completamente indiferente, porque a ela, enquanto vontade de viver, o que importa é a conservação da espécie (*Erhaltung der Gattung*); a sobrevivência individual de um indivíduo em particular não representa nada para ela.”⁵⁵⁴

O fato de que “o conhecimento esteja a serviço da vontade” vale particularmente no terreno da sexualidade, a qual, como uma força supraindividual, prescinde totalmente do indivíduo. Uma vez que é neste ponto que se encontra “o foco da vontade” (*Brennpunkt des Willens*), Schopenhauer se esforça para desvendar os impulsos sexuais ocultos, inclusive nos âmbitos da vida mais distantes do impulso reprodutivo e naqueles aspectos em que menos se poderia suspeitar, em sua época, que estivessem ocultos. Tais observações “psicológicas”, que habilmente prepararam o terreno para Freud e Nietzsche, são abundantes no segundo volume de sua obra principal e mais ainda nos *Parerga und Paralipomena* [Suplementos e Crônicas], que redigiu já no final da vida.

No primeiro volume de sua grande obra, no qual delineou todos os contornos de sua filosofia de forma global e abrangente, Schopenhauer não dispunha de tempo e ainda não havia reunido material suficiente para levar adiante em detalhes tais investigações. Mas a sexualidade já possui um significado central também neste volume, ainda que se achasse resumida em apenas umas poucas páginas. Porque a sexualidade, para ele, da forma como a vivenciava, tornara-se-lhe o principal modelo para a compreensão e descrição da vontade em geral, porque era sua sexualidade que lhe apresentava mais particularmente uma experiência de tormento. É justamente a partir da vontade como impulso sexual que se estabelece a coloração afetiva dos juízos emitidos por Schopenhauer sobre a vontade em geral. Vejamos um exemplo: ele está falando a respeito das pedras, de seu peso e de seu impulso incontido

para desaparecerem enquanto afundam em direção a um ponto central por influência da força da gravidade e, subitamente, ao referir-se a este impulso como um “esforço incessante” (*endloses Streben*), ele salta de novo para suas igualmente incessantes referências à questão da procriação: “De maneira semelhante transcorre a vida dos animais: a procriação é o apogeu de suas vidas e, tão logo ela tenha sido realizada, a vida dos primeiros indivíduos começa a refluir, lenta ou rapidamente, de acordo com a espécie ou as circunstâncias, enquanto um novo indivíduo surge para garantir a continuação da espécie e se vê compelido a repetir o mesmo processo.”⁵⁵⁵ Deste modo, a transmissão das gerações transcorre com total indiferença pela sobrevivência dos seres vivos individuais. Contudo, o ser humano, porque possui uma experiência muito mais nítida de si mesmo como indivíduo, tem a má sorte (*Pech*) adicional de se tornar consciente desta indiferença (*Gleichgültigkeit*) da natureza para consigo mesmo. Esta experiência é percebida de modo particularmente preciso através da sexualidade, que o arranca de suas pretensões de superioridade e o arroja de improviso no reino animal. Durante a cópula (*Begattung*) o homem reverte à condição de espécie (*Gattungswesen*). Esta humilhação “vinda de baixo” (*von unten*) é dificilmente suportada por Schopenhauer, por mais que ele zombe — se bem que a “partir de cima” (*von oben*), ou seja, sob a perspectiva de sua “melhor consciência” — dos angustiados esforços da consciência empírica para aferrar-se ao princípio da individuação. Em seus cadernos de anotações, muito mais íntimos que as obras que deu a público, já escrevera o seguinte: “Imagine o casal mais belo e atraente que sua imaginação possa conceber. [...] Agora, os contemple no instante em que gozam da voluptuosidade do ato sexual — toda a jovialidade, toda a graça suave que antes os revestiam desaparecem subitamente tão logo se inicia o “*actus*”, deixando em seu lugar uma seriedade profunda e de natureza ainda mais profundamente súbita. Para que serve este tipo de seriedade? Esta é a seriedade que caracteriza os animais, que são incapazes de sorrir.”⁵⁵⁶ Esta “seriedade” (*Ernst*) assinala para Schopenhauer o fim da jovialidade — tanto a alegria do erotismo, como a exaltação quase erótica que se manifestava através da “filosofia da natureza” tão popular em seu tempo. Em seus apontamentos, ele classifica os “filósofos da natureza” — citando por nome Schelling, Steffens, Troxler e outros menos conhecidos — como “uma classe especial de tolos” (*eine ‘besondere’ Klasse Narren*), que não

faz a menor ideia sobre aquilo de que estão falando. Eles converteram a natureza em uma amante platônica; mas demonstram sua paixão por ela somente quando devidamente protegidos e sua presença real deixa de lhes significar qualquer ameaça (*unriskanten Präsenz*). “Mas que pensem só por um momento em se tornarem plenamente natureza: esse é um pensamento aterrador e não lhes permitirá paz de espírito se não estiverem decididos, em caso de necessidade (*nöthigenfalls*), a destruírem a si próprios, já que esta é a única maneira de destruir toda a natureza que neles habita.”⁵⁵⁷ Esta forma de horror (*Entsetzen*) é caracterizada por Schopenhauer em sua obra principal por meio de uma imagem imponente: “Pois, do mesmo modo que em um mar encapelado, que se estende ilimitado em todas as direções enquanto levanta e projeta suas ondas de água enfurecida, ao mesmo tempo em que um navegante permanece refugiado em seu barco, confiando sua sobrevivência a esse débil navio, de maneira semelhante um ser humano individual se assenta no meio de um mundo cheio de tormentos, tranquilo e confiante no *principium individuationis*.⁵⁵⁸ [...] Esse mundo ilimitado, cheio dos sofrimentos que recorda de um passado infinito, cheio igualmente dos sofrimentos que o aguardam ao longo de um futuro infinito, lhe parece uma coisa estranha, é como se fosse um conto de fadas (*Märchen*): são a sua pessoa limitada, seu presente evanescente, seu bem-estar momentâneo que têm significado e realidade para ele. [...] E no entretanto, lá no núcleo mais profundo de sua consciência se aninha a negra suspeita de que tudo aquilo não lhe é, na realidade, tão estranho assim, mas que possui de fato um relacionamento íntimo (*Zusammenhang*) com ele, do qual o *principium individuationis* não tem a menor condição de o proteger. É desta suspeita (*Ahnung*) que brota este ‘espanto inextirpável’ (*unvertilgbare Grausen*) [...] comum a todos os homens e que os assalta e prende subitamente em suas garras quando, no acaso de um momento, perdem o contato com o *principium individuationis*.”⁵⁵⁹

Aquilo que para Schopenhauer representava um “espanto” significava para a filosofia da natureza romântica, de forma diametralmente oposta, uma fascinação com a qual se queriam associar e da qual desejavam fazer parte, por mais que o próprio Schopenhauer quisesse se afastar dela. Novalis, por exemplo, emprega a mesma metáfora do mar, mas este sentimento de dissolução do eu (*Selbstauflösung*), que Freud chamaria mais tarde de

“sentimento oceânico” (*ozeanische Gefühl*) se demonstra para ele até certo ponto sedutor: “A quem não salta [...] o coração de contentamento dentro de seu peito quando a vida íntima da natureza, em toda a sua plenitude, lhe enche o coração!? Quando a natureza inteira se expande nesse poderoso sentimento para o qual a linguagem não dispõe de outros nomes, senão amor e voluptuosidade? [...] Quando, tremendo com uma doce angústia (*süßer Angst*), se deixa submergir no seio tenebroso e sedutor da natureza, a um ponto que a ‘pobre personalidade’ (*armen Persönlichkeit*) é avassalada pelas ondas de prazer e já nada mais resta senão esse candente ponto focal da incomensurável força procriadora (*unermesslichen Zeugungskraft*), tal qual um redemoinho absorvente (*verschluckender Wirbel*) que permanece no centro do grande oceano e o atrai irresistivelmente.”⁵⁶⁰

Para Novalis, do mesmo modo que para Schopenhauer, perante o embate das forças supraindividuais da natureza, o indivíduo inerme se transforma em uma “pobre personalidade”. Mas o espírito romântico tinha prazer em experimentar a sensação voluptuosa de perda absoluta de si mesmo (*Selbstpreisgabe*), como expressa tão bem a afirmação: “pois eu não quero conservar-me”, de Eichendorff. Schopenhauer criticou estes que chamava de “espectadores do dionisíaco” (*Zaungästen des Dionysos*), porque, segundo ele, não possuíam a energia ou a lucidez suficientes para contemplarem sem ilusões esse sedutor elemento da autodissolução. Isso porque os rastros de nossa natureza interior não nos podem levar a nenhum “reino das mães” ou “reino da grande mãe” (*Reich der Mütter*) acolhedor, conforme expressara Goethe em um de seus poemas mais românticos. Ao ingressarmos nessa região obscura, não encontramos qualquer tranquilidade (*Besänftigung*), mas sim a perturbação (*Aufbruch*). “Nossa Terra se desdobra diante de nós e sua vida e sua tessitura (*Leben und Weben*) são intimamente nossas amigas,” conforme escrevera o romântico Steffens.⁵⁶¹ “Mas não é assim,” contrariou Schopenhauer, “não podemos manter relações de amizade com uma Terra que não nos tem em qualquer consideração e paga com nossa morte o preço da vida de nossa espécie.” Nós somos realmente filhos da natureza em todos os sentidos — neste ponto ele dá plena razão aos românticos — mas precisamente por isso estamos sujeitos à sua falta de misericórdia (*Gnadenlosigkeit*), ao despotismo de sua lei da selva com que trata todos os seus demais filhos, ao fragor da batalha por meio da qual causa o nosso

quebrantamento (*Entzweiung*). “Deste modo, vemos por toda parte, onde quer que nos dediquemos a contemplar com maior atenção a natureza, divisões e lutas e, dentro delas, somente os acasos das vitórias e derrotas, tudo isso nos servindo para reconhecer com maior clareza a desavença essencial da vontade consigo mesma. [...] A mais clara segurança de que esta luta pela vida é universal se encontra no mundo animal, que usufrui do mundo vegetal como seu alimento e, não contente com este tipo de nutrição, devora igualmente os outros animais, de tal modo que cada um deles, até mesmo os maiores e mais poderosos, se pode converter em alimento para outros, sob diversas formas e em diferentes circunstâncias, [...] já que nenhum animal pode preservar sua própria existência senão a preço da existência alheia; de maneira idêntica, a vontade de viver destrói a si mesma e, das maneiras mais diversas, se torna seu próprio alimento, até que finalmente o gênero humano, porque se considera a si mesmo superior a todas as demais espécies, considera a natureza como um produto criado para seu próprio usufruto e também o gênero humano, [...] em sua própria luta pela vida, manifesta esta desavença da vontade para consigo mesma com uma clareza indiscutivelmente assustadora: *homo hominis lupus* (o homem é o lobo do homem).”⁵⁶²

Deste modo, todo indivíduo dominado pela vontade não pode deixar de ser egoísta e a sociedade, portanto, justamente no sentido aventado por Hobbes, que também converteu o aforisma *homo hominis lupus* na base de sua teoria antropológica do Estado, somente pode permanecer em um estado de guerra latente, mesmo durante os raros períodos de paz, porque se acha igualmente sujeita ao egoísmo de seus membros. Mediante um giro surpreendente, ainda que plausível em si mesmo, Schopenhauer uniu o conceito do egoísmo individual com suas reflexões filosófico-transcendentais básicas: realmente, todas as coisas “em si” são vontade, porém o indivíduo, em que se fundem o sujeito do querer (*Subjekt des Wollens*) e o sujeito do conhecer (*Subjekt des Erkennens*), que encara em todas as coisas a própria vontade somente como uma “representação” (*Vorstellung*) de todas as coisas que não são ele mesmo, unicamente dentro de si mesmo vivencia a vontade ao mesmo tempo como uma realidade interior. Isto significa que, até o ponto em que percebe que a vontade se encontra no fundo e por trás de todos os fenômenos (isto é, representações) externos a ele, “encontra aquilo que é imediatamente real somente em seu interior.”⁵⁶³ Isso nos permite explicar, prossegue

Schopenhauer, “porque cada indivíduo inserido por completo em um mundo ilimitado, que pessoalmente não é nada com relação a esse mundo, faz de si mesmo o ponto central do mundo e busca, acima de tudo, a conservação de sua própria existência e de seu bem-estar; sim, mais ainda, até o grau em que se identifica com o ponto de vista da própria natureza, está disposto a sacrificar em favor de si mesmo qualquer outra coisa e até mesmo estaria pronto a destruir o mundo inteiro, somente para conservar por um pouco mais de tempo a existência mesquinha dessa sua individualidade, ainda que ela não represente mais do que uma gota de água na imensidão do mar. Tal estado de ânimo (*Gesinnung*) constitui o *Egoismus*, um sentimento essencial a todas as coisas da natureza. Mas é precisamente através do egoísmo que se manifesta a luta intestina da natureza consigo mesma e o faz de uma forma terrivelmente reveladora. [...] Enquanto cada um percebe a si mesmo imediatamente e em sua integridade como uma totalidade do que deseja e do que representa, todas as demais coisas lhe são mostradas, em princípio, apenas como representações; por isso, é capaz de antepor sua própria essência e sua preservação a tudo o mais. Cada um considera a sua própria morte como o fim do mundo, enquanto se revela bastante indiferente ao ser informado da morte de seus semelhantes, mesmo daqueles que lhe são bem conhecidos. [...] Como seria de esperar, na consciência humana, que evidentemente constitui o grau mais elevado de consciência e que nutre tão nitidamente o conhecimento, a dor e a alegria, o egoísmo alcançou seu maior grau de desenvolvimento e a constante luta entre todos os indivíduos, que é condicionada por ele, se apresenta com os extremos mais espantosos. Isto é o que aparece perante nossos olhos, em qualquer parte a que lancemos as vistas, tanto nas pequenas coisas como nas grandes; podemos ver o egoísmo por toda a parte, terrível na vida dos grandes tiranos, horroroso na vida dos homens mais maldosos, manifestado especialmente nas guerras que constantemente devastam o mundo, onde seu riso se escuta com maior nitidez. [...] Porém alcança sua maior claridade quando, por qualquer motivo, um punhado de homens fica isolado (*entbunden*) da lei e da ordem: é então que se mostra imediatamente a *bellum omnium contra omnes* (a guerra de todos contra todos), que Hobbes [...] tão claramente descreveu.”⁵⁶⁴

É sobre este cenário que Schopenhauer desenvolveu sua própria teoria do Estado, reconhecidamente apoiada sobre a de Hobbes, como ele próprio o

havia indicado: o estado coloca uma “mordaça” (*Maulkorb*) nos “animais ferozes” (*Raubtiere*) a fim de fazer com que estes, embora longe de se tornarem melhores moralmente, se tornem “inofensivos como um ruminante” (*unschädlich wie ein grasfressende Tier*).⁵⁶⁵ O Estado, de uma forma geral, não passa de uma instituição defensiva obrigada a empregar a força. Todos os seus membros querem cometer injustiças, mas nenhum deles quer padecê-las. Uma vez que a categoria antropológica fundamental para Schopenhauer não é a moral, mas sim a vontade, o mais importante para ele não é o sentimento de justiça (*Rechtsgefühl*) e sim a dor que é produzida através do padecimento de uma injustiça (*Unrechterleiden*). Esta dor consiste em um desprezo, humilhação ou atentado à própria esfera de vontade (*Willenssphäre*), que um indivíduo tem por centro de seu mundo. O indivíduo que, por sua vez, está sempre disposto a invadir as esferas de vontade alheias, demonstra um interesse igual e constante no sentido de que sua própria esfera de vontade permaneça acobertada de tais ataques externos. Ele precisa assim ser convencido a desistir de seus próprios ataques contra as esferas de vontade dos outros; ele estará assim sujeito a uma intimidação (*Abschreckung*), sem dúvida, mas uma intimidação semelhante será imposta aos demais membros da sociedade e, deste modo, ao desistir de invadir as esferas de vontade de terceiros, ele estará protegido dos ataques dos estranhos contra sua própria esfera de vontade.

Schopenhauer se opôs expressamente a todas as teorias desenvolvidas pelos sucessores de Kant, que esperavam do Estado um melhoramento e uma moralização (*Versittlichung*) do ser humano (Hegel) ou que viam no Estado uma espécie de organismo humano superior (Novalis, Schleiermacher e outros). O Estado, segundo Schopenhauer, é uma entidade capaz de proteger os seres humanos dos efeitos de suas próprias vontades e de seus respectivos egoísmos, mas é incapaz de melhorá-los. O Estado não passa de uma máquina social que, na melhor das hipóteses, é capaz de equilibrar o egoísmo coletivo com o interesse coletivo de sobrevivência. “O Estado é [...] tão pouco capaz de dirigir-se contra o egoísmo, de um modo geral, quanto ele mesmo é justamente o resultado da prevalência desse egoísmo; mais precisamente, o Estado existe por causa do egoísmo dos seres humanos e se destina a canalizar esse egoísmo, através de um procedimento metódico, que vai do ponto de vista do egoísmo unilateral até a perspectiva de um egoísmo de caráter geral,

somando o egoísmo comum que emana de todos os seus membros a fim de servir unicamente a esse egoísmo comum tomado em seu conjunto, assumindo, além disso, a pressuposição perfeitamente correta de que a moralidade pura, isto é, o agir de forma justa (*Rechthandeln*) exclusivamente por razões morais, não é, em absoluto, algo que se possa esperar da generalidade dos indivíduos; se assim não fosse, o Estado seria uma instituição tão desnecessária como supérflua. Deste modo, o Estado não é dirigido de maneira alguma contra o egoísmo, somente contra as consequências desvantajosas do egoísmo individual, que procedem de uma pluralidade (*Vielheit*) de indivíduos egoístas, todos eles agindo de uma forma equivalentemente egoísta uns contra os outros e que, deste modo, prejudicam o bem-estar de todos; ao combater as consequências destas ações, assumindo para si mesmo o monopólio da violência, o Estado se esforça para garantir esse bem-estar.”⁵⁶⁶

Schopenhauer queria, portanto, para que tais fins pudessem ser alcançados, um Estado provido de fortes meios de poder, mas um poder que permanecesse tão somente de caráter externo. Precisamente porque nenhum poder concede ao Estado qualquer competência moral, mas apenas a exclusividade da violência, destinada a proteger os cidadãos contra os efeitos de seus egoísmos mútuos, este não tem qualquer autoridade para se imiscuir ou determinar o que se refere ao íntimo de seus cidadãos. “O Estado não se deve preocupar (*kümmern*) absolutamente com a vontade e a consciência enquanto tais, mas única e exclusivamente com as “Ações” (*Tat*) de seus cidadãos; [...] as ações constituem para ele a única coisa real, a única coisa que de fato acontece (*Begebenheit*), portanto é esta a sua única atribuição; os propósitos (*Absichten*), isto é, aquilo que passa pela consciência (*Gesinnung*) de cada indivíduo, só podem constituir objeto da investigação do Estado na medida em que sirvam para explicar o significado (*Bedeutung*) das diversas ações realizadas por eles. Deste modo, não cabe ao Estado proibir a ninguém que nutra em seu pensamento, mesmo que o faça constantemente, impulsos assassinos ou venenosas intenções de rancor ou mesmo planos de vingança contra ninguém, sempre que se saiba, com absoluta segurança, que o temor da espada ou do pelourinho (*Schwert und Rad*) inibirão constantemente os efeitos e práticas da vontade de tal indivíduo. O Estado não pode, tampouco e de maneira alguma, projetar ou buscar implementar qualquer plano insensato

(*törichten Plan*) destinado a extinguir a inclinação natural do ser humano para a injustiça e a maldade; a única coisa que pode fazer é estabelecer sempre, lado a lado com qualquer motivo possível para a prática de uma injustiça, um motivo mais forte de dissuasão destas práticas, plenamente capaz de convencer seu pretenso autor da impraticabilidade da realização de seus impulsos e intenções egoístas, ou seja, a determinação de um castigo inapelável (*unausbleiblichen Strafe*) para cada uma dessas ações que venha efetivamente a ser praticada.”⁵⁶⁷

Schopenhauer propunha uma máquina estatal prática e capaz de funcionar sem empecilhos e não, como alguns dos românticos desejavam, um Estado concebido como uma instituição capaz de enriquecer a vida (*Lebenssinn-Einrichtung*) de seus cidadãos. Schleiermacher, por exemplo, que fora professor de Schopenhauer, havia escrito: “Todo aquele que a maior obra artística da humanidade, isto é, o Estado [...] considera ser apenas um mal necessário, [...] tem de sentir somente como restrição (*Beschränkung*) essa mesma instituição que se destinava a soerguer a sua vida ao mais elevado de todos os níveis.”⁵⁶⁸

Já para Schopenhauer, bem ao contrário, o Estado era, incontestavelmente, um “mal necessário” (*notwendiges Übel*). Justamente na linha da advertência de Hölderlin: “Aquele que pretende transformar o Estado em um céu será o mesmo que o acabará por converter em um inferno,” Schopenhauer não preconiza de forma alguma um “estado com alma” (*Staat mit Seele*) que, por sua vez, se esforce o máximo possível para possuir a alma de seus súditos. Schopenhauer defendia a liberdade de pensamento sem quaisquer compromissos e sem a menor possibilidade de limitação. Neste domínio, não faz o menor sentido qualquer critério para a conservação ou ingerência do Estado. Foi por isso que lançou tantas zombarias contra Hegel, a quem acusou de haver elaborado toda a sua filosofia do progresso conduzido pela história sob as palavras de ordem e as sugestões do Ministério do Interior prussiano.

Também em conexão com sua teoria do estado, Schopenhauer desenvolveu algumas teses muito audazes sobre a questão da propriedade. Indagou-se Schopenhauer, entre outras coisas, até que ponto e de que maneira (*inwiefern und inwieweit*) o Estado deveria defender a propriedade privada. Traduzida em sua própria terminologia, a questão se formula desta maneira: “Em que

medida a propriedade individual pertence à esfera da vontade do indivíduo que a reclama? Schopenhauer respondeu a esta pergunta de uma forma inteiramente consequente com sua filosofia, tomando como ponto de partida a perspectiva da vontade ligada ao corpo: “Porque a “propriedade” (*Eigentum*) [...] pode [...] ser somente aquilo que foi elaborado pelas mãos ou outras energias do homem, de tal modo que, ao subtrai-la do seu elaborador, dele igualmente se subtraem as forças de sua vontade objetivada em seu corpo, para deixar que sirvam à vontade objetivada em outro corpo.”⁵⁶⁹

Resumindo sua elaborada argumentação em torno deste tema, a única propriedade que merece ser protegida pelo Estado, tal qual a própria integridade (*Unversehrtheit*) física dos cidadãos, é o “fruto do trabalho” (*Frucht der Arbeit*). O “direito moral à propriedade” (*moralische Eigentumsrecht*) se fundamenta “única e exclusivamente no trabalho” (*einzig und allein auf Bearbeitung*).⁵⁷⁰ Deste modo, a propriedade que tivesse sido acumulada sem trabalho, não seria nada mais do que um roubo (*Diebstahl*).

Todavia, o próprio Schopenhauer vivia indubitavelmente da herança que seu pai lhe havia deixado, portanto do trabalho de um outro e se viu forçado a nos apresentar em si mesmo um exemplo da colisão com que o espírito sempre se expõe ao ridículo (*blamiert*) de cada vez que se choca com seus próprios interesses. Segundo a própria teoria da propriedade de Schopenhauer, seu modo de subsistência era injusto, já que se mantinha com os proventos de uma sinecura e, deste modo, viu-se obrigado a modificar um pouco sua teoria a fim de encontrar dentro dela um lugar para si mesmo. Ele alcançou este resultado mediante uma única frase — nem sequer para desculpar-se Schopenhauer era muito tagarela — com a qual privou de toda a sua força e radicalidade a teoria que acabara de desenvolver: “O direito de propriedade com fundamento moral, tal como o deduzimos acima, dá a seu proprietário, por sua própria natureza, um poder ilimitado sobre a coisa trabalhada, igual que o poder que possui sobre seu próprio corpo; deste modo, tem pleno direito de transferir sua a terceiros toda propriedade reunida como efeito da ação de sua esfera de vontade, mediante uma troca ou como um presente (*Schenkung*); decorre disto que os beneficiários desta transferência passam a possuir a mesma coisa que lhes fora transferida com o mesmo direito moral de seu proprietário inicial.”⁵⁷¹

Desta forma, a herança de seu pai lhe fora “transmitida” (*übertragen*) e,

deste modo, já que através do “trabalho” de seu pai entrara nos direitos da esfera da vontade paterna e ele mesmo se convertera assim, automaticamente, em carne de sua carne, no que se referia à propriedade recebida, igualmente trabalhada pela esfera da vontade paterna, ele tinha o direito de exercer um “poder ilimitado” (*uneingeschränkte Macht*) sobre ela; deste modo, não é de admirar que considerasse a Revolução de 1848 como o motim de uma canalha, que ansiava por despojá-lo de sua propriedade legítima.

Schopenhauer sublinhou sempre, em suas análises subseqüentes sobre o direito e a injustiça que, assim como o Estado, não pretendia nem tinha autoridade para desenvolver máximas nem preceitos de caráter moral, mas apenas se limitava a descrever aquilo que observava, aquilo que já existia na realidade. A vontade rege o mundo e não existe qualquer moral que possa transformar essa vontade de maneira eficaz. Por isso, é também perfeitamente coerente que o ponto de partida de sua argumentação não seja o sentimento de direito, mas sim a evidência de que existe dor quando se sofre uma injustiça, uma dor que é interpretada, por sua vez, como uma lesão sobre a esfera de vontade do próprio corpo. Segundo sua maneira de pensar, não existe qualquer evidência de algum outro sentimento ou impulso interior que se lhe compare e possa incitar um indivíduo a agir com justiça (*Recht-Tun*). Somente o medo perante a dor resultante do padecimento de uma injustiça pode servir como um certo contrapeso para a potencial voracidade ilimitada (*hemmunglosen Gefräßigkeit*) da vontade própria, que não dispõe do menor resquício de respeito pela esfera da vontade alheia. Tal evidência interior que ele não consegue discernir, mas cuja existência fora afirmada por muitos anteriormente e recebera nomes como “consciência” (*Gewissen*) ou “imperativo categórico” (*kategorischer Imperativ*), não significa para Schopenhauer mais do que a fantasia especulativa de um pensamento que confunde a realidade com o desejo (*Wunschdenken*).

Schopenhauer sabia, naturalmente, que — especialmente a partir da Revolução Francesa — as intenções de melhorar o ser humano interiormente e não apenas as condições externas da vida humana em comunidade, estão submetidas a um movimento cíclico. Com relação a isto, costumava declarar com descarada franqueza (*unverhüllter Häme*) que o chamado “progresso” (*Fortschritt*) somente havia servido para atormentar uma humanidade pacientemente sofredora e que em nada havia contribuído para curá-la de seus males. O otimismo é um sentimento “desalmado” (*ruchlos*), que às vezes

também classifica como “insensato” (*albern*), pensando na autocomplacência com que sua época afirmava que a humanidade tivera de trabalhar durante milênios para dar um “lugar ao sol” (*einen Platz an der Sonne*), isto é, conferir um certo grau de prosperidade a uma única geração, precisamente aquela que então vivia. E se tomarmos em consideração os horrores de nossa história recente, podemos afirmar, efetivamente, que apenas o pessimismo de Schopenhauer esteve à altura dos tempos. Para Schopenhauer, a história não consistia em qualquer tipo de empreendimento que tivesse algum objetivo final, mas somente — considerada de distância suficiente — um grande carnaval do “sempre igual” (*Immergleichen*). Quem se situa no ponto de observação adotado pela metafísica da vontade, descobrirá, conforme descreveu Schopenhauer, “que a história do mundo se assemelha aos dramas de Gozzi,⁵⁷² em que sempre aparecem os mesmos personagens, com idênticas intenções e igual destino; os motivos e as circunstâncias sem dúvida se apresentam de forma diferente em cada peça, mas o espírito do acontecimento e o desenvolvimento da ação são sempre os mesmos; os personagens de uma obra, ainda que tenham os mesmos nomes e personalidades, nada sabem do que ocorreu ou ocorrerá em qualquer outra, mesmo naquelas em que já atuaram ou que possam estar ensaiando. Pantalone nunca se torna mais ágil, nem tampouco mais generoso (*freigebiger*), Tartaglia nunca se torna mais ético ou mais escrupuloso, Brighella não é menos fanfarrão, nem tampouco mais valente e Colombina permanece a mesma namoradeira, sem adquirir mais um só pinga de virtude (*nicht sittsamer*).”⁵⁷³

Não há nada de novo debaixo do sol; definitivamente é a vontade que dirige e anima todos os personagens da mesma peça repetida infinitas vezes; o instinto de conservação (*Selbsterhaltungsklugheit*) nos impede aceitar que façam troça de nós, ao menos de uma forma que nos seja demasiado dolorosa. Política, Estado e Direito são terrenos em que convém — segundo Schopenhauer — permanecer sempre alerta para com a prepotência da vontade alheia. A única atividade legítima da política é a de evitar a ocorrência de maiores males.

Numa época em que a política apelava para o “destino” (*Schicksal*), particularmente no caso de Napoleão, numa época em que o “homem total” (*ganze Mensch*) pretendia autorrealizar-se por meio da política e durante a

qual, inversamente, a política açambarca a totalidade do homem, Schopenhauer advogava um conceito de política extremamente exíguo.

O filósofo emitia seus julgamentos sobre a história, o direito, a política, etc., desde a perspectiva de um espectador que, conforme ele mesmo confessa, não toma parte em qualquer desses eventos (*nicht teilnehmenden Beobachter*). Somente para esse tipo de espectador isento de compromissos é que tudo se pode converter em uma comédia. Schopenhauer queria rir por último, para que ninguém pudesse rir-se dele depois. Para não ter de fazer penitência durante as quartas-feiras de cinzas (*Aschermittwoch*), ele se abstinha de participar do carnaval inteiro. Essa era a estratégia schopenhauereana para alcançar a felicidade.

Todas as análises da vida diária e dos acontecimentos históricos que aparecem nos três primeiros livros da obra principal de Schopenhauer estão inspirados, como não poderia deixar de ser, por “aquele grande não” (*jenen großen Nein*) a que ele consagra o quarto volume, com que irá concluir sua obra.

Até este momento, Schopenhauer nos apresentou a vontade como sendo o poder insuperável (*nicht überschreitbar*) da realidade. Mas subitamente, nos coloca frente a frente com a *Verneinung des Willens* [A Negação da Vontade]. De onde procede esta negação e para onde nos conduz?

O que seja esta negação da vontade já nos foi apresentado em forma de aperitivo (*Vorgeschmack*) durante a análise executada por Schopenhauer a respeito da arte, a qual, segundo sua maneira de encarar as coisas, produz no artista que a executa e naqueles que se deixam influenciar profundamente pela arte produzida, um instante de ausência de vontade (*Willenslosigkeit*). Isto significa que, tanto na criação da arte, como em sua contemplação, sempre se acha em jogo um efeito de negação da vontade. Mas novamente surge a questão: onde, na metafísica da vontade de Schopenhauer, existe um lugar em que se possa encaixar, ou ao menos pensar na possibilidade da negação da vontade (*Willensverneinung*)?

A vontade, esta “coisa em si” que vive dentro de nós mesmos, certamente não se acha à nossa disposição; a vontade — conforme Schopenhauer nos ensinou — é realmente o nosso ser, portanto não nos podemos evadir dela. Mas não esqueçamos de que Schopenhauer experimentou os êxtases em que a vontade é anulada antes mesmo de tentar compreender o que fosse a vontade. É por esse motivo que não se cansa de repetir: “do mesmo modo que o

conhecimento de que procede a negação da vontade é intuitivo e abstrato, somos forçados a reconhecer que a expressão perfeita dessa negação não se encontra nos conceitos abstratos, porém somente no fato real (*in der Tat*).”⁵⁷⁴

Ele não pretende sugerir em absoluto que seja possível produzir a negação da vontade simplesmente por meio de uma atitude deliberada, não tem a menor intenção de mediar magicamente (*hervorzaubern*) tal negação mediante a aplicação de conceitos — o que ele quer é torná-la inteligível dentro do âmbito conceptual (*im begrifflichen Rahmen*) de sua metafísica da vontade.

Na medida em que Schopenhauer permanece dentro do âmbito desta “metafísica da vontade”, precisa interpretar a negação da vontade como “um acontecimento da vontade” (*Geschehen des Willens*) em si mesma e não como efeito de qualquer acontecimento independente dela que seja supostamente capaz de dominá-la. A imanência radical de sua metafísica da vontade torna impossível qualquer ingerência (*Eingreifen*) transcendental de poderes superiores — uma interferência de que costuma trocar onde quer que a veja observada ou defendida por outrem. Portanto, Schopenhauer nem sequer deveria dizer — embora ocasionalmente o faça — que a vontade seja “quebrada” (*gebrochen*) pelo conhecimento, mas deveria limitar-se a dizer, como o faz em outras ocasiões, que se “extingue” (*erlischt*), que “se transforma” (*sich wendet*) ou que se “volta contra si mesma” (*gegen sich selbst kehrt*) — um acontecimento que pode ser acompanhado por este conhecimento extático do mundo que produz a negação da vontade como um epifenômeno, sem que seja realmente um acontecimento do ser. Em resumo: Schopenhauer não pode tornar inteligível primariamente a negação da vontade como um “acontecimento cognoscitivo” (*Erkenntnisgeschehen*), mas somente como um “evento do ser” (*Seingeschehen*). Uma vez que a vontade é tudo, não poderá ser negada senão por ela mesma. Para um metafísico da vontade, a negação da vontade somente pode ser pensável como uma “autossupressão da vontade” (*Selbstaufhebung des Willens*).

A transição para a mística da negação da vontade foi preparada por Schopenhauer através de sua “Teoria da Compaixão” (*Theorie des Mitleids*).

Compaixão não é, segundo o ponto de vista schopenhauereano, uma exigência moral, mas sim o nome de uma experiência que é acompanhada por um sentimento intenso e que, algumas vezes, se produz nas pessoas: isto é, a

experiência de que todas as coisas fora de mim também são vontade e sofrem dores e incômodos como eu mesmo. Para quem sente compaixão, “o véu de Maya se fez transparente e deixou de estar submetido ao engano dos múltiplos *principii individuationis*. Reconhece a si mesmo em cada ser e, portanto, também se encontra naqueles que sofrem.”⁵⁷⁵ *A compaixão é uma autoexperiência da vontade, que se produz em um instante fugaz, durante o qual esta cessa de afirmar temporariamente a sua individualidade.* Compaixão é a faculdade de desdobrar, em determinados instantes, a própria experiência individual da vontade para além dos limites do próprio corpo. A vontade ainda conserva toda a sua força dentro do indivíduo, mas, por um certo tempo, não está atuando mais na frente de combate da autoafirmação (*Selbstbehauptungsfront*); encontra-se em um singular (*einartigen*) estado de dispersão; não se concentra em seu próprio corpo, mas se irradia (*schwärmt*) para fora e não pode mais distinguir entre seu próprio corpo e o corpo alheio: “*Tat twam asi!*” (Tudo isso és tu!).⁵⁷⁶

É deste modo que, por meio desta antiga fórmula hindu, Schopenhauer nos conduz à experiência de identidade que se efetua através da compaixão e assim dá o salto para a mística da negação, uma mística mais elevada que toda a razão, por mais que pareça uma tolice aos olhos dos sábios.

“Precisamente quando aos olhos de um ser humano se dissipa em tal proporção o “véu de Maya” (*Schleier der Maja*), isto é, o seu próprio *principium individuationis*, quando já não mais faz a distinção egoísta entre sua pessoa e a pessoa alheia, [...] então se segue automaticamente que tal ser humano, tendo reconhecido em todos os demais seres o seu eu mais íntimo e mais verdadeiro, terá de considerar como seu próprio o sofrimento infundável de todo o ser vivente (*endlosen Leiden alles Lebenden*) e apropriar-se (*zueignen*) assim de todas as dores do mundo. Nenhum padecimento lhe parece mais estranho. [...] Torna-se capaz de reconhecer o todo, de captar a essência desse todo e então descobri-lo aprisionado em um transformar-se contínuo, em um anseio vago, em discórdia interior e sofrimento contínuo; aonde quer que dirija seu olhar, vê o sofrimento da humanidade e a dor dos animais, do mesmo modo que um mundo que se desvanece progressivamente (*hinschwindende Welt*). Mas tudo isto lhe parece tão próximo como é íntima a própria pessoa para o egoísta. Como poderia agora este ser, com tal conhecimento do mundo, afirmar (*bejahen*) mediante contínuos atos de

vontade esta vida, prendendo-se e aferrando-se a ela com força cada vez maior? Deste modo, enquanto aquele que está ainda preso ao princípio da individuação, aquele que é prisioneiro (*gefangen*) do egoísmo, somente reconhece suas coisas individuais e as relações destas com sua pessoa, razão por que estas se convertem em “motivos” (*Motiven*) sempre renovados para seu querer, sucede o contrário com aquele que possui o conhecimento da totalidade acima descrito, o conhecimento da essência das “coisas em si”, que se converte em um “calmante” (*Quietiv*) para todo o querer e um tranquilizante para cada ato da vontade. Permanecendo nesta senda, a vontade se aparta da vida e se horroriza perante os prazeres fornecidos por ela, em que reconhece sua própria afirmação (*Bejahung*). O ser humano alcança então um estado de renúncia voluntária (*freiwilligen Entsagung*), de resignação, de verdadeira serenidade (*Gelassenheit*) e de absoluta ausência de vontade.”⁵⁷⁷

Contudo, este texto central do trânsito para a negação da vontade se acha insuficientemente formulado, porque se presta a más interpretações.

Como alguém poderia afirmar agora esta vida, “mediante contínuos atos de vontade, após ter adquirido tal conhecimento do mundo?” indaga Schopenhauer. Parece esquecer aqui que nenhum conhecimento pode ter por si mesmo força suficiente para cortar a corrente que nos agrilhoa à vontade. A formulação de Schopenhauer relativa a este ponto parece indicar que a negação da vontade passara a ser definitivamente uma questão de consequência intelectual. Isto nos parece quase uma recaída no kantismo: uma ascese negadora do mundo como radicalização de uma “virtude” (*Tugend*) que brota da força da razão moral. O “conhecimento perfeito da própria essência” deve converter-se em um “calmante” (*Quietiv*) para todo o querer”, conforme escreveu Schopenhauer. Mas na realidade, ele evitou recair no kantismo devotado ao culto da razão (*vernunftfromm*), apelando para a distinção entre “conhecimento abstrato” e “conhecimento intuitivo”. Entre os dois se abre um abismo. O conhecimento “intuitivo” tem mais a ver com a inspiração do que com a inteligência discursiva, mais com a conversão (*Bekehrung*) do que com o convencimento (*Überzeugung*). O velho Matthias Claudius com seu “renascimento” (*Wiedergeburt*) pietista é apontado como exemplo deste tipo de conhecimento. Schopenhauer recorda a seguir os santos e os ascetas, que autenticaram esta grande negação em seus corpos e

em suas vidas. A negação não tem qualquer motivo para se expressar mediante um determinado conhecimento intelectual, porque se encarna nas ações e no curso da vida (*Lebenswandel*). Qualquer explicação (*Mitteilung*) a respeito dela representa uma tradução imperfeita, adotando a linguagem de cada época, “segundo os dogmas” (*gemäß den Dogmen*) que cada um tem impressos em sua razão; deste modo, a atitude de negação (*verneinende Haltung*) será interpretada de maneiras muito diferentes, dependendo de que seu explanador seja cristão, ateu, budista etc. Qualquer autointerpretação dogmática não tem outro sentido que o de dar “satisfação a razão” (*Befriedigung der Vernunft*).⁵⁷⁸ Mas a negação em si mesma não é obra da inteligência racional. Schopenhauer recorreu à terminologia cristã da “predestinação” (*Gnadenwahl*), a escolha pela graça, a fim de esclarecer que o mistério da negação não é o resultado de uma decisão deliberada, mas de um honra (*Widerfahrnis*) que ninguém pode provocar e que nos chega desde o alto. Apesar de tudo isto, a caracterização schopenhauereana do papel do conhecimento no ato da negação é vacilante e, em certos pontos, até mesmo contraditória. Por exemplo, quando escreve: “Porque enquanto existe vontade de viver, enquanto esta é a única realidade metafísica ou “coisa em si”, ninguém terá poder para quebrantá-la. [...] Nada pode suprimi-la a não ser o “conhecimento” (*Erkenntnis*).”⁵⁷⁹ Contudo, algumas linhas mais adiante, o poder de tal conhecimento é interpretado, de forma coerente com sua própria doutrina, como um poder natural da vontade transformada. “A natureza conduz a vontade em direção à luz, porque somente na luz pode encontrar sua salvação.”⁵⁸⁰ A negação da vontade é, portanto, também um ato — talvez o último ato? — da história natural da vontade. Vista desta maneira, a negação da vontade não é um triunfo sobre a vontade de viver, mas o mistério de sua autossupressão (*Selbstaufhebung*). Depois de dar muitas voltas a esta pergunta, puxando o assunto para cá e para lá muitas vezes, Schopenhauer acaba precisamente por concluir: “De modo que também a ação do calmante é um ato livre da própria vontade.”⁵⁸¹

Esta “bem-aventurança” (*Seligkeit*) da negação, quando tudo alcança a paz, quando o mundo se reflete em um olhar tão indiferente quanto uma superfície de água pura e cristalina, quando o corpo já não mais se consome no ardor e se reduz a “uma centelha fosforescente” (*glimmender Funke*)⁵⁸² — então, segundo a observação apenas hesitantemente sussurrada por

Schopenhauer, o desaparecimento da vontade poderia esconder um glorioso ponto de chegada: “Por detrás de nossa existência material se esconde algo a que só temos acesso quando nos desprendemos (*abschütteln*) deste mundo.”⁵⁸³

A obra de Schopenhauer se conclui com as seguintes frases: “Isto reconhecemos [...] abertamente: o que se encontra por detrás da supressão da vontade não representa nada, para todos quantos ainda se acham cheios de vontade. Mas também significa, bem ao contrário, que para aqueles em que a vontade se transformou e foi negada, este nosso mundo tão real, com todos os seus sóis e vias lácteas — também é nada.”⁵⁸⁴

Será que Schopenhauer sabia realmente do que estava falando? Ele nunca foi santo nem asceta. Tampouco se transformou mais tarde no “Buda de Frankfurt”. Muito longe de macerar seu próprio corpo mediante jejuns e penitências, muito longe de transformá-lo em “uma centelha fosforescente”, ele o alimentou e satisfez e cuidou dele de maneira quase hipocondríaca; nunca foi casto e nem sequer o medo aterrador que sentia de pegar alguma doença venérea conseguiu refrear sua lascívia. Falava brilhantemente sobre a negação, desde que esta não afetasse sua própria vontade. Pelo contrário, tratou de satisfazê-la plenamente. Mas apesar de tudo, este espírito zombeteiro (*Poltergeist*) gozou realmente de seus momentos de “melhor consciência”. Soube erguer-se acima da barreira da autoafirmação, mas nunca passou de um espectador desse êxtase brilhante da negação que invocou no final de sua obra. Porém, embora tivesse permanecido um espectador, o que tocou seu coração foi o momento de passagem (*Grenzübertritt*) para a negação da vontade: para ele, é o momento da arte. As passagens mais sedutoras de sua obra são aquelas que consagrou à música, para ele o fenômeno limite por excelência. Na música, a “coisa em si”, a vontade, se acha presente como puro jogo sem materialização (*ohne Verkörperung*). Tudo ainda se acha presente ao redor, como se apresentando armas para a despedida, mas na realidade, o mundo das representações já desapareceu. “A música é [...] totalmente independente do mundo das aparências, ignora-o por completo e, até certo ponto, poderia subsistir mesmo que o mundo não mais existisse.”⁵⁸⁵ A música é a repetição do mundo inteiro, porém sem corpo. Ela nos oferece “o coração das coisas” (*Herz der Dinge*).⁵⁸⁶ Nela “as zonas mais recônditas de nosso ser se veem forçadas a expressar-se, “tal como

se falassem”. (*zur Sprach gebracht*)”⁵⁸⁷ É na música que a “coisa em si” — “efetivamente se põe a cantar” (*es tatsächlich zu singen an*).

Mas tudo isso, como dissemos anteriormente, são as perspectivas de um intruso, que contempla o espetáculo desde os bastidores. Na arte, a vontade não foi negada, somente perdeu — e isto somente por alguns instantes — o seu poder dominador. Contudo, quando a vontade é contemplada através da arte, ela nos proporciona um “espetáculo eloquente” (*bedeutsames Schauspiel*) que se acha, por sua vez, “livre de tormentos” (*frei von Qual*).⁵⁸⁸

Não é preciso, portanto, desvanecer-se na negação; podemos perfeitamente permanecer neste mundo, desde que se nos ofereça a possibilidade, através da arte, de contemplar o mundo como se já o tivéssemos abandonado.

Viver “como se” (*als ob*) e negar “como se”. Foi neste equilíbrio que viveu Schopenhauer, tão pouco ascético e tão pouco santo. Antes de comer um de seus lautos almoços, o glutão Arthur tocava flauta durante mais de uma hora, dando preferência à “música celestial” (*Himmelsmusik*) de Rossini. Sua “melhor consciência” só lhe permitia um êxtase limitado. Da santidade e de outros êxtases mais duradouros ele se mantinha cuidadosamente afastado. Infelizmente, Nietzsche não conseguiu aprender esta lição com ele. Para Schopenhauer, o fato de querer estar presente no último ato (*Letzte*), a negação, fez com que o penúltimo (*Vorletzte*), a arte, se convertesse no último. Além disso, como filósofo, necessitava falar a respeito de tudo (*von all dem reden*) o que desvendara. Tinha, portanto, razões suficientes para permanecer no mundo. Definitivamente, precisava também esperar para ver qual seria a reação do público perante a obra que acabara de receber e se não sucederia, quem sabe, o prodígio de que sua mensagem de negação (*Verneinungsbotschaft*) fosse por outros afirmada.

- [545](#) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O mundo como vontade e representação], Tomo I, Primeira Parte, p. 280. (NA). Íxion foi um herói da Tessália grega, rei dos lápitas, que lançou ao fogo seu sogro Dioneu e posteriormente seduziu a deusa Hera, esposa de Zeus, que em castigo, o lançou vivo ao Tártaro e o condenou a empurrar eternamente uma roda em chamas. (NT).
- [546](#) Idem, *ibidem*, p. 157. (NA).
- [547](#) Idem, *ibidem*, p. 158. (NA).
- [548](#) Idem, *ibidem*, p. 403. (NA).
- [549](#) Idem, *ibidem*, p. 223. (NA).
- [550](#) Idem, *ibidem*, p. 224. (NA).
- [551](#) Idem, *ibidem*, p. 225. (NA).
- [552](#) Idem, *ibidem*, p. 389. (NA).
- [553](#) Idem, *ibidem*, p. 452. (NA).
- [554](#) Idem, *ibidem*, p. 452. (NA).
- [555](#) Idem, *ibidem*, p. 240. (NA).
- [556](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818, p. 42. (NA).
- [557](#) Idem, *ibidem*, p. 27. (NA).
- [558](#) Princípio da individualidade. Em latim no original. (NT).
- [559](#) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O mundo como vontade e representação], Tomo I, Primeira Parte, p. 482. (NA).
- [560](#) Novalis, *Werke* [Obras completas], Tomo I, p. 227. (NA).
- [561](#) H. Steffens, *Anthropologie* [Antropologia], p. 14. (NA).
- [562](#) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Tomo I, p. 218. (NA).
- [563](#) Idem, *ibidem*, p. 454. (NA).
- [564](#) Idem, *ibidem*, p. 455. (NA).
- [565](#) Idem, *ibidem*, p. 473. (NA).
- [566](#) Idem, *ibidem*, p. 472. (NA).
- [567](#) Idem, *ibidem*, p. 470. (NA).
- [568](#) F. Schleiermacher, *Monologen* [Monólogos]. (NA).
- [569](#) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Tomo I, p. 459. (NA).
- [570](#) Idem, *ibidem*, p. 460. (NA).
- [571](#) Idem, *ibidem*, p. 461. (NA).
- [572](#) Carlo Gozzi, 1720-1806, foi o defensor da *Commedia dell'Arte* tradicional italiana contra o classicismo de Goldoni e geralmente apresentava os mesmos personagens, as *maschere*, conforme descritas por Schopenhauer; contudo, escapou a este esquema em peças fantásticas, como *Turandot*, que inspirou a tragédia de Puccini e *O Amor por Três Laranjas*, que serviu de base para a ópera-balé de Prokofieff. (NT).
- [573](#) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Tomo I, p. 263. (NA).

[574](#) Idem, ibidem, p. 521. (NA).

[575](#) Idem, ibidem, p. 508. (NA).

[576](#) Em sânscrito no original. Citado por Schopenhauer de sua versão dos Upanixades. (NT).

[577](#) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Tomo I, p. 514. (NA).

[578](#) Idem, ibidem, p. 520. (NA).

[579](#) Idem, ibidem, p. 544. (NA).

[580](#) Idem, ibidem, p. 544. (NA).

[581](#) Idem, ibidem, p. 549. (NA).

[582](#) Idem, ibidem, p. 530. (NA).

[583](#) Idem, ibidem, p. 549. (NA).

[584](#) Idem, ibidem, p. 558. (NA).

[585](#) Idem, ibidem, p. 359. (NA).

[586](#) Idem, ibidem, p. 367. (NA).

[587](#) Idem, ibidem, p. 357. (NA).

[588](#) Idem, ibidem, p. 372. (NA).

DÉCIMO SÉTIMO CAPÍTULO

A Desavença com Brockhaus. Primeira Viagem à Itália. Galanteios.

A Briga no Café Greco: “Vamos Jogar esse Patife na Rua!...”

De Volta à Alemanha. A Crise Financeira e Brigas de Família.

Arthur e Adele.

Na primavera de 1818, sem haver ainda completado seu manuscrito, Schopenhauer entrou em contato com o editor Brockhaus por intermédio do Barão von Biedenfeld, um de seus mais fiéis admiradores. Um ano antes, sua mãe publicara seu quarto livro na editora de Brockhaus, intitulado *Ausflucht an den Rhein* [Viagem ao longo do Reno]. Contudo, os conflitos familiares o impediram de se aproveitar das conexões da mãe com a editora, embora tenha sido na realidade a reputação desta que acabou por abrir suas portas ao filósofo desconhecido. Somente a carta em que lhe oferecia o manuscrito, recendendo a autossuficiência, não teria sido suficiente para conseguir a aquiescência do editor. Schopenhauer escrevera a Brockhaus nos seguintes termos: “Minha obra, portanto, é um novo sistema filosófico; porém é um sistema novo, no pleno sentido da palavra: não se trata de uma nova versão do que já foi apresentado por outros (*schon Vorhandenen*), mas sim um conjunto de pensamentos interligados (*zusammenhängende Gedankenreihe*) em grau extremo, que até o presente não tinham sido conjugados por qualquer outro ser humano.”⁵⁸⁹ Com algumas sentenças rudes e mesmo pretensiosas descartava toda a filosofia anterior e contemporânea. Declarava que sua obra estava tão distante da “verborreia sem sentido (*sinnlose Wortschwall*) da nova escola filosófica como se achava afastada da charlatanearia prolixa e vulgar (*breiten platten Geschwätz*) do período anterior a Kant.”⁵⁹⁰ Na realidade, acrescentava ainda, a obra não tem preço, pois nela se condensava toda a sua vida. Por isso, exigiu do editor, antes de tudo, uma apresentação digna: boa impressão, correção cuidadosa e um papel de primeira classe. A retribuição que pedia nem era “digna de menção”

(*nennenswert*): um ducado para cada caderno de páginas impressas, portanto quarenta ducados pelo livro inteiro. A longo prazo, o editor não correria nenhum risco, porque “o livro [...] será [...] um desses que se convertem mais tarde em motivo e fonte de cem outros livros.”⁵⁹¹

Schopenhauer se deu ao luxo de não enviar sequer um fragmento da obra. Brockhaus deveria comprar “o gato dentro do saco”. E Brockhaus comprou.

Friedrich Arnold Brockhaus era um comerciante audaz e atilado que, em poucos anos, conduziu sua editora a um grande sucesso econômico. Ele adquirira do editor Leupold, que entrara em falência, o manuscrito e os direitos do *Konversations-Lexikon* [Dicionário de Conversação] por uma importância irrisória e havia contratado por sua conta os gramáticos necessários para completar a obra, além de montar sua própria oficina tipográfica e investir em material de alta qualidade para a impressão do dicionário, que foi publicado em 1811 e logo se transformou em uma mina de ouro (*Goldgrube*). Brockhaus era um intelectual de grande cultura e livre trânsito nos meios empresariais, que não temia afrontar-se com a censura então vigente, oscilando entre a orientação francesa, austríaca e prussiana, segundo o acaso das configurações políticas. Durante a ocupação napoleônica, manteve contato com a oposição patriótica. Foi sua editora que imprimiu as *Deutschen Blätter* [Folhas Alemãs], o órgão semioficial da coalizão antinapoleônica, publicado entre 1813 e 1814. Em 1814, depois que o perigo já havia passado, reeditou o panfleto *Deutschland in seiner tiefsten Erniedrigung* [A Alemanha em sua maior Humilhação], uma publicação que dera motivo, alguns anos antes, para que o editor Palm fosse fuzilado por ordem de Napoleão. Evidentemente Brockhaus estava disposto a correr certos riscos, quando via neles uma possibilidade de obter bons lucros, mas os riscos tinham de ser calculados: ele não era absolutamente um ativista fanático. Não obstante, Brockhaus pretendia marcar sua presença em todas as áreas da literatura e estava disposto a investir em novos autores. Publicava romances leves, tipo “água-com-açúcar”, destinados ao público feminino e em formato de livro de bolso, para que as damas os pudessem levar consigo em viagens ou passeios; narrativas de viagens, muito em voga ainda nessa época; editava ainda livros de poemas, novelas de autores conhecidos e outras obras literárias de maior valor, além de ter iniciado igualmente uma linha de livros científicos. O prestígio da filosofia entre o público de maior cultura e nas

áreas universitárias também o atraía, embora o acervo de títulos filosóficos da editora ainda fosse escasso. Dessa forma, deve ter pensado que a obra do filho filósofo de uma autora de grande sucesso cujos títulos já pertenciam ao catálogo de sua casa não iria destoar de sua política editorial. Em 31 de março de 1818, Brockhaus escreveu a Schopenhauer: “Sua honorável oferta é para mim [...] motivo de lisonja e satisfação.”⁵⁹² Schopenhauer logo lhe agradeceu, mas prontamente solicitou a redação de um contrato formal. Avisou o editor de que talvez pudesse ter alguns problemas com a censura, porque seu trabalho continha algumas contradições dos “dogmas do sistema de crenças (*Glaubenslehre*) judaico-cristão”⁵⁹³ Na pior das hipóteses, deveria imprimir e publicar o livro em outra cidade, talvez em Merseburg, onde reinava uma atitude mais liberal. De qualquer maneira, isto não seria uma desvantagem (*Nachteil*) para o editor. “Afinal de contas, como todos sabemos, uma proibição da censura não constitui em absoluto uma desgraça para um livro.”⁵⁹⁴

Schopenhauer pressionou para que a publicação fosse realizada com a possível urgência. O livro deveria estar pronto a tempo de ser apresentado na feira de outono; depois disso, ele pretendia fazer uma viagem à Itália. O mais espantoso é que o editor aceitou todas essas condições sem protestar, que foram mesmo incluídas no contrato, embora provavelmente já se esperasse alguma contemporização, dependendo das circunstâncias, o que era normal, embora o autor não tivesse consciência disso. Nesse verão, justamente na data combinada, ele entregou o manuscrito e ficou esperando com impaciência as primeiras provas para correção. A prova de que Arthur não tinha ainda uma ideia clara de como funcionavam os processos editoriais foi que somente duas semanas depois, não aguentou mais a espera e achou necessário advertir Brockhaus. Como as provas ainda não haviam chegado às suas mãos depois de transcorrida mais uma semana, Schopenhauer demonstrou-se grosseiro com o editor pela primeira vez. Escreveu a Brockhaus que não pensasse em tratá-lo como fazia com “os autores contratados para escrever o *Konversations-Lexikon* e os outros escrevinhadores e troca-tintas,” que o editor tinha sob suas ordens e não passavam de empregados. Ele não tinha nada em comum com eles, “a não ser o uso acidental de tinta e penas”⁵⁹⁵ O editor do dicionário, mais uma vez, não reagiu perante o insulto. Enviou ao autor as primeiras provas, sem qualquer comentário. Mas isto pareceu muito

pouco para Schopenhauer: neste ritmo, aparentemente seria impossível que o livro estivesse pronto a tempo de ser lançado durante a feira de outono, conforme ele pretendia. Escreveu uma carta colérica, em que pedia que os prazos estipulados fossem cumpridos. “Nada é mais desagradável para mim do que tratar com gente cuja palavra não merece confiança.”⁵⁹⁶ Como prova de que o editor o estava levando a sério, exigiu ainda que lhe pagasse imediatamente os honorários combinados, mesmo porque haviam sido incluídos como cláusula contratual e, logo a seguir, incluiu a frase com que Schopenhauer destruiu definitivamente a relação de confiança estabelecida inicialmente entre ele e o editor: “Além disso, ouço muita gente afirmar,” escreveu a Brockhaus, “que, na maioria das vezes, o senhor retarda o pagamento dos direitos autorais a seus colaboradores e que muitas vezes nem sequer os paga.”⁵⁹⁷ Desta vez, Brockhaus lhe respondeu prontamente: “Se o senhor pretende que ouviu dizer [...] que retardo o pagamento dos direitos autorais, permitir-me-á solicitar-lhe a citação do nome *de um só* autor a quem eu possa pedir explicações por essa afirmação inverídica e permitir-me que, no caso de não poder citar-me um único nome, *não tenha mais o senhor* na consideração de ser um homem de honra.”⁵⁹⁸ Schopenhauer não respondeu ao desafio, mas em outra carta retomou suas repreensões e Brockhaus interrompeu o contato com ele. Permitiu a impressão da obra e cumpriu os demais termos do contrato, mas se negou a ter mais qualquer coisa a ver com esse “cão raivoso” (*Kettenhund*), como se referiu a Schopenhauer na presença de terceiros. Em sua última carta, datada de 24 de setembro de 1818, escreveu: “Eu tinha esperado [...] uma prova das afirmações injuriosas de sua carta anterior ou uma retratação das mesmas e, posto que não recebi nem uma coisa nem outra, deixo de considerá-lo como um homem de honra, conforme o havia advertido. Deste modo, não haverá no futuro mais correspondência entre nós e não aceitarei em absoluto as suas cartas, que lhe serão devolvidas sem abrir, por parecerem mais adequadas a um *vetturino* (um cocheiro, em italiano) do que a um filósofo, devido a sua arrogante impertinência e sua rusticidade. [...] A única coisa que espero é que não se cumpram os meus receios de estar imprimindo sua obra somente para ter de transformar mais tarde a edição inteira em polpa de papel.”⁵⁹⁹

Ao perceber que o livro não estaria pronto para seu lançamento na feira de outono, Schopenhauer desistiu da espera e, em outubro de 1818, iniciou a

viagem para a Itália, que vinha realmente planejando havia bastante tempo. O primeiro exemplar do livro recém-impresso só chegaria às suas mãos em Roma, no princípio do ano de 1819. As boas relações com Brockhaus se romperam simplesmente porque Schopenhauer, disfarçando sob sua arrogância o medo e impaciência que de fato sentia, tinha sido incapaz de aguardar o momento em que, finalmente, subiria ao palco da publicidade.

Mas antes de partir para a Itália, escreveu mais uma vez a Goethe, cujo livro *Italienische Reise* [Viagem à Itália] tinha sido publicado no ano anterior. Em sua carta, Schopenhauer lhe disse que havia completado sua “tarefa” (*Tagewerk*) e que acreditava ser incapaz de produzir qualquer coisa no futuro que pudesse vir a ser “melhor e mais completa” (*Besseres und Gehaltvolleres*) e que agora se dirigia ao país em que “florescem os limoeiros” (*wo die Citrone blühen*), conforme a expressão utilizada por Goethe em seu livro e “no qual o ‘Não, Não’” (*Nein, Nein*) de todas as revistas literárias não me poderá alcançar.”⁶⁰⁰ Pediu logo depois a Goethe que lhe desse um “conselho” (*Rath*) ou “indicações úteis” (*Weisung*) com referência a esta viagem que o aguardava de imediato. Do mesmo modo que o fizera com relação à Teoria das Cores, Schopenhauer queria seguir os passos de seu pai substituto (*Ersatzvater*), se bem que agora na condição menos desafiadora de turista. De fato, Goethe podia perfeitamente acreditar que esse fosse um de seus motivos para a excursão, porque ele mesmo seguira os passos de seu pai quando realizara sua viagem pelo sul da Europa.

Goethe lhe respondeu por meio de uma carta breve, mas claramente amistosa, sem lhe dar, contudo, qualquer “conselho” ou “indicações úteis”. Prometeu que leria a obra de seu “valioso contemporâneo” (*werthen Zeitgenossen*).⁶⁰¹ Goethe ainda teve a cortesia de lhe anexar uma carta de apresentação — para Lord Byron.

Nesse momento, Lord Byron se encontrava em Veneza, onde Arthur chegou no começo de novembro de 1818. Lord Byron trabalhava nessa época em sua Gramática Anglo-Armênia, mantinha um caso amoroso cheio de peripécias com a Condessa Guiccioli e cavalgava todos os dias de manhã pelo Largo do Lido. Foi ali que Arthur Schopenhauer o encontrou. Ocorreu, todavia, que na ocasião Arthur estava acompanhado de uma mulher e esta, ao avistar o famoso Don Juan cavalgando garbosamente, irrompeu em gritinhos de entusiasmo. Schopenhauer sentiu-se enciumado e não chegou a utilizar a

carta de recomendação de Goethe, mediante a qual teria estabelecido, senão amizade, pelo menos um contato com o lorde. Mais tarde se arrependeria disso e comentaria que as “mulheres” (*Weiber*), mais uma vez, tinham atrapalhado sua vida e impedido que fizesse o que realmente era importante. Mas, conforme vimos, já havia estabelecido outras prioridades durante as primeiras semanas de sua estadia em Veneza. Em uma conversa posterior, comentou em retrospecto que “na Itália, não somente havia gozado o belo, como também usufruíra *das belas*.”⁶⁰² É possível que houvesse aqui um certo exagero de pretensão galanteador (*schwerenöterische Übertreibung*), pois em outra conversação, mantida muitos anos mais tarde, Schopenhauer confessou, com relação à sua viagem pela Itália: “Imagine só, eu tinha trinta anos então, justamente quando a vida mais me sorria! No que se refere às mulheres, sentia grande inclinação com relação a elas — o único problema era conseguir que elas me quisessem também!”⁶⁰³

Não sabemos se a sua acompanhante no Lido o tenha “querido” (*gewollt*) ou não; talvez o próprio Schopenhauer não o soubesse, ou pelo menos ficou bem claro que não estava seguro o bastante de sua conquista para não temer a competição do lorde, tão famoso por suas qualidades de galanteador como por sua erudição e talento literário. Contudo, apesar desses inconvenientes, Arthur sentiu-se muito bem durante essa viagem. Um “estado de ânimo maravilhosamente brando”⁶⁰⁴ tomara conta dele em Veneza, conforme escreveu à sua irmã Adele.

Veneza no outono — Goethe havia descrito o “semblante risonho” (*Frohblick*) que encontrava quem deixara para trás “as brumas do norte” (*nebligen Norden*): “Enquanto eu viajava sob a cálida luz do sol através da laguna, contemplando os *gondoliere*, que permaneciam em pé nas duas extremidades da gôndola e a impulsionavam com seus longos varapaus, enquanto oscilavam suavemente e seus trajes multicores brilhavam ao sol e suas silhuetas se destacavam contra a superfície verde-clara das águas e o fundo azul do céu, tinha a impressão de ter diante de mim os mais frescos e mais belos quadros da escola veneziana.”⁶⁰⁵

Nessa época, a república veneziana já deixara de existir. Os leões alados da Praça São Marcos não vigiavam mais pela segurança dos Doges, mas sim protegiam o sono do governador austríaco, que representava o Príncipe Metternich, então primeiro-ministro do Império Austro-Húngaro, que

manobrar no Congresso de Viena para que toda essa região fosse entregue ao controle de seu país. Uma vez que havia o temor de uma conspiração dos “carbonários” (um grupo de rebeldes que lutava pela independência e unificação da Itália) contra as tropas de ocupação — supunha-se, inclusive, que o romântico Lord Byron (que morreu na luta pela independência da Grécia) estivesse implicado nela — o lugar fervilhava de espiões austríacos e estes se imiscuíam por todos os cantos. Apesar disso, a cidade conservava sua sensualidade e sua alegria (*Heiterkeit*). Os cafés da Praça de São Marcos permaneciam repletos. Veneza possuía então oito teatros, mais do que Londres ou Paris. Irradiando seu orgulho patricio, sempre com a carta de recomendação de Goethe em seu bolso, na expectativa de que se apresentasse alguma ocasião propícia para entregá-la ao lorde, Schopenhauer era convidado a participar de todas as recepções da brilhante sociedade veneziana. Mas ainda guardava um certo grau de timidez: recém-saído dos aposentos exíguos que alugara em Dresden, antes de se sentir plenamente à vontade, precisava de se acostumar com este novo mundo, luxuoso, festivo e amplo. Mesmo que tudo lhe chamasse a atenção (*alles auffällt*), temia chamar a atenção de todos (*allen aufzufallen*), conforme colocou em seu diário. Mas logo se deixou “assimilar” e a seguir “parou de se preocupar com sua própria pessoa, dirigindo toda a sua atenção para o mundo que o rodeava,” dentro do qual “podia sentir agora sua superioridade, ao contemplá-lo objetiva e imparcialmente, ao invés de sentir-se oprimido por ele, conforme lhe acontecera inicialmente.”⁶⁰⁶

Ainda que Arthur se abrisse agora para as impressões que lhe vinham do exterior, permanecia voltado para dentro de si mesmo. Conservava seu mundo interior muito vivo dentro de si, a tal ponto que, mesmo envolvido por todo o colorido outonal do mundo veneziano, seguia ruminando sua mística da negação. Veneza, em que justamente agora começava a estação carnavalesca, oferecia o espetáculo de uma vontade de viver transbordante e irreverente. O mundo das representações se jogava sobre ele de todos os lados. A negação “não é de modo algum representável (*keineswegs vorstellbar*)”, escreveu em seu diário de viagem. Ela somente se deixa expressar “no meio das trevas e enquanto nos calamos” (*in Finsterniß und Schweigen*).⁶⁰⁷ Portanto, ali em Veneza, simplesmente havia luz demais e demasiado ruído para que a negação conseguisse se apresentar. Deste modo, Schopenhauer

também se permitiu participar da agitação dos bailes e das mascaradas de rua, embora com uma euforia refreada, porque o tempo todo se preocupava em não perder sua superioridade. No final de novembro, abandonou a cidade e, mal chegado a Bolonha, já se sentia atormentado pelo sentimento de não haver aproveitado com suficiente empenho a felicidade que estivera à sua disposição em Veneza. Em seu diário de viagem, racionalizou este sentimento, convertendo-o em uma reflexão sobre o destino humano: “precisamente porque “toda felicidade é negativa” (*alles Glück negativ ist*), acontece que, se por acaso durante algum tempo se nos apresenta como perfeita, ela desliza tão ligeira e suavemente a nosso lado (*so leicht und sanft an uns vorüberzieht*) que nem nos damos conta de sua existência até que já tenha completado sua passagem e desaparecido; é então que sua falta, “sentida positivamente” (*positiv gefühl Mangel*), converte-se em expressão da felicidade perdida: percebemos em tal momento que não fizemos nada para conservá-la e à privação se acrescenta o arrependimento.”⁶⁰⁸

No princípio de dezembro, Schopenhauer chegou a Roma e ali permaneceu até o final de fevereiro de 1819. Sua estadia nessa cidade, a quem Goethe havia chamado de “capital do mundo” (*Hauptstadt der Welt*) decorreu entre as visitas costumeiras para os turistas: os monumentos da Antiguidade e as galerias de arte da Renascença. Para Goethe, o dia em que entrara em Roma lhe significara “uma segunda vinda ao mundo (*zweiter Geburtstag*), um autêntico renascimento (*Wiedergeburt*).” Schopenhauer observava tudo a seu redor com a devida aplicação, mas não se sentiu renascer de modo algum. Seu diário de viagem contém algumas reflexões positivas sobre a pintura e a arquitetura antigas e críticas bem mais numerosas sobre “a mediocridade e falsidade” (*Halbheit und Falschheit*) da arte contemporânea. Contudo, Schopenhauer não deixou de festejar aqui sua “segunda vinda ao mundo”. Porque foi aqui em Roma que finalmente, como vimos acima, o primeiro exemplar de seu livro lhe chegou às mãos. Em fevereiro do ano seguinte, uma carta de Adele lhe informou que Goethe também recebera uma cópia e que começara “instantaneamente” (*augenblicklich*) a ler o seu trabalho. Ottilie, segundo lhe informou Adele, lhe contara “que seu pai (na verdade, seu sogro) se debruçava sobre o livro e o lia com tal atenção e cuidado como ela *nunca* vira nele antes.” Segundo Ottilie, Goethe teria dito “que dispunha agora de alegria para todo um ano, porque pretendia ler a volumosa obra do princípio

ao fim e acreditava que iria necessitar de todo esse tempo para completar a leitura.”⁶⁰⁹

Mas isso realmente era prometer demais. Tampouco no caso de Schopenhauer, Goethe abandonou seu costume de limitar-se a folhear os livros escritos por contemporâneos. Parece, contudo, que seu primeiro contato com *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O Mundo como Vontade e Representação] realmente despertou seu entusiasmo. Chegou a entregar a Adele uma ficha, em que havia anotado algumas passagens que lhe haviam produzido “uma grande alegria” (*große Freude*). A primeira dessas passagens, aparentemente escolhidas ao acaso, falava da “Antecipação”, isto é, a “presença antecipada” (*Vorwegnahme*) do belo na alma do artista. “O artista faz falar a natureza onde esta antes apenas balbuciava”, escrevera Schopenhauer. Goethe se apropriou imediatamente deste pensamento sobre a antecipação (*Antizipation*), tão cáldo para um artista. Na primeira parte de seus *Annalen*, redigida por Goethe somente alguns dias após este encontro com Adele, pode-se ler: “Já que o poeta, por meio de sua antecipação, é capaz de prefigurar o mundo.”⁶¹⁰

Schopenhauer — que tinha agora entre as mãos um luxuoso exemplar de sua obra e uma carta de Adele, de que consta a seguinte frase: “Pelo menos, és o único autor que Goethe lê com tanta seriedade.”⁶¹¹ — sentiu-se elevado a esse nível superior do espírito em que os gênios se reconhecem e conversam uns com os outros ao longo dos séculos. Tal sentimento precisava mais de uma expressão lírica do que filosófica. Depois de muitos anos de interrupção, o pensador, que se consagrara durante tanto tempo exclusivamente à prosa filosófica, tentou novamente criar um poema:

ÊXITO

*Abriguei dores profundas longos anos,
Mas lá do centro de meu coraçã
Surgiu a obra imaginada com paixão,
Que agora expus aos olhos dos humanos.*

*Não importa o que diga a humanidade,
Minha obra não será ameaçada:
Viverá sempre, mesmo retardada,
E um monumento erigirá a posteridade.*⁶¹²

Também em prosa Schopenhauer se abandonou ao gozo de sua obra durante essas semanas: em seu diário de viagem se acumulam as notas relativas ao tema do “Gênio” (*Genie*). Escreveu, por exemplo: “Um erudito (*Gelehrter*) é aquele que aprendeu muito sobre o mundo e a humanidade; um gênio é aquele de quem a humanidade deve aprender algo que até então desconhecia.”⁶¹³ Mas Schopenhauer logo tropeçou com um problema: a colônia de artistas alemães residentes em Roma, que passara a frequentar, demonstrou muito pouca inclinação para reconhecê-lo como um gênio. No Café Greco, ponto de reunião dessa comunidade, ele realmente só foi reconhecido como o filho de uma mãe famosa. Pior ainda, as notícias sobre a desavença familiar o haviam precedido ali e despertado de antemão um certo grau de má vontade contra ele; um dos clientes habituais do Café Greco escreveu a seus familiares: “Encontrei-me muitas vezes aqui com aquele Schopenhauer. [...] Ele é muito malvisto por aqui, especialmente pelo que se refere a seu relacionamento com a mãe. [...] Mas isso é mais um pretexto: sendo como são os alemães que residem por aqui, ele conseguiu converter rapidamente a maioria em inimigos por causa de seus paradoxos e já me preveniram muitas vezes para que não me relacionasse com ele.”⁶¹⁴

Esta carta fora enviada por Karl Witte, um conhecido e admirador de Schopenhauer desde o período em que frequentara a universidade em Göttingen. Witte, nascido em 1800, foi um menino prodígio muito admirado durante sua infância e adolescência, pelo menos em Göttingen, que era sua cidade natal. Matriculou-se na universidade com apenas dez anos de idade, estudou matemáticas e depois leis, recebendo seu doutorado *summa cum laude* em Direito aos dezesseis anos; no ano seguinte, porém, contratado pela Universidade de Berlim, fracassou como professor, porque os estudantes, em sua maioria mais velhos que ele, não queriam deixar falar aquele garoto que se metera a lhes dar aulas. A solução encontrada pelo Ministério do Interior prussiano foi conceder-lhe uma bolsa de estudos, que o rapaz agora desfrutava na Itália. O relacionamento entre Witte e Schopenhauer deve ter sido muito estreito no começo, pois se conservou um bilhete escrito por Schopenhauer a Witte, que começa pelas seguintes palavras: “*Meu querido! O piquenique no campo falhou. Eu te encontrarei às quatro e meia no Hermelin.*”⁶¹⁵

O Café Greco e a *Trattoria dell’Armellino* eram os locais que Schopenhauer

frequentava habitualmente em Roma e em ambos logo conseguiu rapidamente o desfeto da maioria dos demais clientes. O compositor Felix Mendelssohn descreveu dez anos depois, em uma carta enviada a seu pai, o tipo de ambiente e o caráter dos “artistas” que pululavam na taverna, assim como o próprio ambiente em que se localizava: “É uma gente um tanto assustadora, essa que se encontra no ‘Café Greco’. [...] O próprio lugar é um pequeno salão escuro, com uns dois metros e meio de largura, não mais, embora seja um pouco mais comprido: de um lado é proibido fumar, do outro é permitido, mas não há uma separação entre os dois ambientes. Eles se sentam nos bancos, escarranchados, sem tirar os chapelões de abas largas, levam consigo seus cães de caça, alguns enormes e de aparência feroz, têm os pescoços, faces e a cara inteira cobertos por barbas maltratadas que lhes chegam até os olhos e soltam uma fumaceira terrível de seus cachimbos de cano longo; [...] passam dizendo grosserias e lançando insultos uns aos outros, mas estes não são levados a sério, porque aparentemente ninguém se ofende; os cachorros se encarregam de trazer bastante pulgas; se alguém aparecesse de gravata ou de fraque estaria introduzindo uma inovação no ambiente; a parte dos rostos que está livre de pelos é recoberta por grandes pares de óculos; bebem café a maior parte do tempo e falam de Tiziano e de Pordenone como se esses pintores estivessem sentados no meio deles e também usassem longas barbas e chapéus para enfrentar tempestades! Por outra parte, as madonas que pintam são tão doentias, seus santos tão débeis e seus heróis tão adolescentes, que nos dão vontade de nos lançarmos contra essas telas e reduzi-las a farrapos (*dreinzuschlagen*)!”⁶¹⁶

Nessa pequena comunidade de alemães barbudos e mal vestidos, enamorados de madonas e de adolescentes, Arthur Schopenhauer só poderia mesmo causar escândalo. Certa tarde, não fazia mais do que louvar o politeísmo grego, afirmando que um Olimpo cheio de deuses caprichosos proporcionava aos artistas uma rica escolha de temáticas e individualidades. No Café Greco, este louvor ao paganismo foi considerado injurioso. Logo um dos que estavam sentados na roda se atreveu a replicar, embora brandamente: “Mas nós temos os doze apóstolos!” E Schopenhauer lhe respondeu, em seu habitual tom mordaz: “Então vá se juntar com seus doze filisteus de Jerusalém!”⁶¹⁷

Já em outra ocasião, Arthur proclamou em alto e bom som que a nação

alemã era a mais estúpida de todas as nações europeias. Isto foi demasiado até mesmo para os frequentadores autoindulgentes da taverna. Logo alguém gritou: “*Vamos jogar esse patife na rua!...*” Schopenhauer tratou de sair dali bem depressa, debaixo de vaías, antes que realmente o jogassem na rua. Ao chegar a seu alojamento, anotou em seu diário de viagem: “Se eu pudesse, simplesmente me desfaria da ilusão de considerar que esse monte de sapos de línguas viperinas sejam seres humanos meus iguais: isto me seria bastante útil.”⁶¹⁸

Os membros da colônia alemã de Roma não dariam a mínima, caso escutassem esta observação: simplesmente ninguém considerava Schopenhauer como seu igual. Quando estava por perto, tinham medo da sua linguagem e se calavam; mas assim que lhes dava as costas, todos se juntavam para fazer troça dele. Um dos frequentadores do Café Greco escreveu para sua família: “Entre os viajantes alemães que residem por aqui temporariamente e que vêm aparecendo no meio de nós já faz algum tempo, quem me chama a atenção é Schopenhauer, filho da ilustre Johanna Schopenhauer de Weimar, uma mulher de grande cultura, que escreve livros. [...] Mas o filho é um perfeito idiota.” Depois de uma série de contrariedades, Schopenhauer passou a evitar seus concidadãos e buscou estabelecer contatos com os turistas, sobretudo com ingleses ricos. Foi ajuntar-se a um grupo destes, que viajava confortavelmente, levando vários carroções com seus pertences, que incluíam engradados de vinhos de qualidade, camas e até mesmo urinóis. Em março de 1819, Arthur partiu em companhia de seus novos amigos para o sul, em direção a Nápoles, uma cidade na qual, conforme dissera Goethe em seu livro *Italienische Reise* [Viagem à Itália], não somente se podia aprender tanto quanto em Roma, como se podia igualmente viver e amar. Schopenhauer não se permitiu muito tempo para tais atividades, pois em abril já estava novamente em Roma, embora desta vez permanecesse poucos dias na capital e partisse novamente, desta vez para Florença, onde ficou um mês. Foi ali e não em Nápoles que o acariciaram novamente “os braços encantados do amor” (*Zauberarme der Liebe*).

O Conselheiro do Governo Prussiano, Eduard Crüger, um interlocutor de Schopenhauer durante seus últimos anos em Frankfurt, relatou que “Schopenhauer chegou a noivar em Florença com uma dama da classe alta, mas desfez o compromisso ao saber que ela estava “doente dos pulmões”

(*lungenkrank*), isto é, tuberculosa.”⁶¹⁹ Schopenhauer chegou também a mencionar seus planos de matrimônio ao escritor de comédias Georg Römer; aparentemente o informou de que, “em parte por inclinação e em parte por uma questão de dever,” pelo menos assim relata o interlocutor de Schopenhauer, “se teria casado com a dama, se não tivesse surgido um impedimento insuperável, o que ele, apesar do sofrimento porque passara na ocasião, devia considerar agora como uma sorte, ‘já que uma esposa não é uma aquisição conveniente para um filósofo’”⁶²⁰

Existem dúvidas, por outra parte, sobre se esta história aconteceu realmente em Florença. De qualquer modo, Schopenhauer deve ter falado de tais propósitos a Adele em alguma carta (que, por qualquer motivo, não foi conservada), porém em conexão com sua aventura veneziana de novembro de 1818. Isto porque, em maio de 1819, Adele escreveu ao irmão: “Essa tua história (referia-se ao caso de Veneza) começa a me interessar, espero que tudo termine bem — já que tua amada, conforme escreveste, é rica e de classe alta. Disseste-me também que ela está disposta a te acompanhar aonde fores?”⁶²¹

Certamente houve projetos de matrimônio com uma italiana rica e “de posição social” (*von Stande*) — porém tampouco pode ter sido com aquela jovem veneziana, Teresa Fuga, com a qual Schopenhauer se havia ligado durante sua primeira estadia em Veneza e a quem anunciou o seu regresso à cidade em maio de 1819. Ela lhe respondeu prontamente, em uma carta dirigida a Arthur *Scharrenhaus*, em que lhe apresentava uma “sedutora” oferta, segundo o seu modo de pensar: “Querido amigo! Recebi tua carta com muita alegria e percebi que não me esqueceste, até me dei conta de que te lembras muito bem de mim; mas, meu querido, acredita-me que eu tampouco te esqueci. [...] Eu te amo e desejo te encontrar, vem em seguida, fico esperando para te abraçar e passar contigo alguns dias; confesso que já tenho outro namorado, mas ele está sempre ausente de Veneza e só me visita de vez em quando — seja como for, neste domingo ele irá fazer uma excursão no campo e se demorará de quinze a vinte dias por lá; podes vir ver-me tranquilamente, que não o encontrarás, enquanto eu te espero com todo o carinho de meu coração; já não tenho mais relações com aquele “*impresario*”, mas estou com este novo namorado já faz algum tempo; no que se refere a esses ingleses, que fogem da Inglaterra e vem a Veneza por puro desespero,

tampouco tenho mais qualquer namorico com qualquer um deles.”⁶²²

Entre todos esses namoricos, ingleses, empresários teatrais e demais amigos, Teresa pretende deixar a seu Arthur, que ama tanto, mas cujo sobrenome já nem recorda direito, um pequeno espaço que ele poderá ocupar — durante alguns dias. Se Schopenhauer apresentou *esta* história a Adele como uma possibilidade de matrimônio, parece evidente que, ou estivera fantasiando para criar uma reputação de galã na fértil imaginação da irmã — ou então estava simplesmente se nutrindo de ilusões.

Adele, que certa vez escrevera em seu diário: “Talvez nunca ninguém me ame como eu amo”, se considerava bastante competente para distinguir entre sentimentos amorosos “superficiais” (*oberflächlich*) e “profundos” (*tief*). Ela, que desconfiava, com boas razões, de todos os homens, não abria uma exceção sequer para seu irmão. Ela comentou as histórias de aventuras amorosas dele com as seguintes palavras: “Gostaria muito que não perdesse totalmente a faculdade (*Fähigkeit*) de apreciar uma mulher, entregando-te, assim como fazes, às mais comuns e vulgares (*Gewöhnlichen und Gemeinen*) representantes de nosso sexo; gostaria muito que alguma vez o céu pusesse diante de ti uma mulher pela qual pudesses sentir algo mais profundo do que essas ‘efervescências’ (*Wallung*)”⁶²³

Em 22 de maio de 1819, Adele escreveu novamente a Arthur, comentando que a ela “interiormente lhe doía muito que em uma única carta me tenhas falado a respeito de duas histórias de amor sem amor (*zwei Liebesgeschichten ohne Liebe*), tudo isso tão diferente do que eu teria desejado para ti.”⁶²⁴ Adele adotou nesta carta o tom de uma irmã e conselheira com quem seu irmão efetivamente tivesse aberto o coração. Mas isto parece surpreendente, considerando-se que, depois da ruptura de Arthur com a mãe e sua saída de Weimar em 22 de maio de 1814, também a relação entre os irmãos havia sofrido uma grande deterioração. Adele escrevera então à sua amiga, Ottilie von Goethe: “Meu irmão se comportou vergonhosamente com minha mãe.”⁶²⁵ Não obstante, Schopenhauer não tinha intenção de incluir sua irmã na ruptura e retomou prontamente o contato epistolar com ela, embora tampouco tivesse a intenção de torná-la sua confidente; — em 1816, Adele chegara a anotar em seu diário: “Não tenho a menor notícia de meu irmão.”⁶²⁶ — o que ele desejava era subtraí-la à esfera de influência de sua mãe. Várias vezes, ele aconselhou Adele a casar-se, quando menos para que

pudesse sair de casa. Porém Adele não se sentia absolutamente reconfortada com esse tipo de conselho, porque, no verão de 1814, queixou-se à sua amiga Ottilie: “Arthur me escreveu, [...] mas ainda não posso me casar, ainda não, não, não o farei ainda por muito tempo, provavelmente nunca. Mas Arthur me atormenta...”⁶²⁷ De fato, Adele queria achar um marido, mas não era fácil encontrar um homem adequado e que também a quisesse. Não é de estranhar, portanto, que se demorasse tanto a responder a tais recomendações fraternas. “Há muito tempo [...] eu já deveria ter respondido a estas cartas atrasadas. [...] Mas especialmente minha resposta a Arthur é muito difícil,”⁶²⁸ confessou à sua amiga Ottilie no verão de 1815.

Um ano depois, Adele mesma concebeu um plano: queria mudar-se para Dresden a fim de ficar com o irmão por algum tempo: não esperando que este a ajudasse — Adele era orgulhosa demais para isso — mas porque o queria ajudar. Tinha a sensação de que era necessário arrancar Arthur de sua obstinada solidão, por outro lado, também queria tentar uma reconciliação entre ele e a mãe. Mas provavelmente também buscava uma oportunidade de se afastar por algum tempo de Gerstenbergk, o amigo de sua mãe que permanecia sendo um visitante frequente em seu lar. Schopenhauer não aceitou de modo algum participar desse plano: ele realmente queria separar Adele de sua mãe, mas não ao preço de tê-la junto de si próprio. Provavelmente lhe escreveu em resposta uma carta muito áspera, pois Adele se declarou desesperada (*verzweifelt*) na anotação que fez a respeito em seu diário: “A resposta me encheu de indignação. Fiquei tão fora de mim que fui correndo à casa de Ottilie. Ai, eu havia esperado tanto deste meu plano de partir para Dresden! E agora, tudo o que tinha elaborado tão trabalhosamente em meu espírito foi derrubado pela simples negativa contida em uma carta!...”⁶²⁹

Depois desta decepção, a correspondência entre os dois irmãos se interrompeu durante alguns meses. Em outubro de 1816, durante uma viagem a Mannheim, Adele foi assistir a uma peça de teatro e escutou alguém proferir no palco a seguinte frase: “Podes perder todos, cada um de teus amigos, até o último — mas ainda tens o teu irmão.”⁶³⁰ Esta frase pareceu ser dirigida diretamente a ela e modificou-lhe totalmente o estado de ânimo. “Escrevi uma carta a Arthur, cheia de carinho e doçura,” anotou em seu diário.

Schopenhauer respondeu-lhe em seguida, anunciando-lhe que, muito em breve, sua obra estaria acabada. Deve ter contado alguma coisa a Adele sobre o conteúdo da mesma, pelo menos o suficiente para despertar nela o temor de que Arthur poderia agora afrontar, com toda a rudeza de que era capaz, não somente a família, mas toda a sociedade, desde o espírito dominante na época até os lugares-comuns da religião e da moral. No verão de 1818, Adele escreveu a Ottilie: “Acabo de receber uma carta de meu irmão: em agosto, ele sairá a público e dará a conhecer seu livro, mas estou tão temerosa disso como se fosse o anúncio da morte. [...] A recordação de Arthur permanece de forma muito pesada em meus pensamentos...”⁶³¹

Agora, no entanto, durante sua viagem pela Itália, desembaraçado da obrigação de concluir seu livro e imerso em um clima vital mais benigno, Schopenhauer parece demonstrar-se mais comunicativo com sua irmã do que jamais o estivera antes. Por outra parte, existia para ele uma outra razão muito poderosa: a aventura amorosa que tivera com uma doméstica em Dresden tivera suas consequências — a mulher havia engravidado e teve uma filha durante a época em que Schopenhauer viajava pela Itália — e, por esse motivo, caiu-lhe muito bem a predisposição em ajudá-lo que fora manifestada por sua irmã. Uma vez que, nesta ocasião, segundo ele supunha, ela estava efetivamente em condições de fazer alguma coisa, ele decidiu se abrir com ela e lhe demonstrou confiança. Isto deve ter ocorrido durante a primavera de 1819, pois em 27 de abril de 1819, Adele anotou em seu diário: “A sua garota de Dresden está esperando; para mim, isto é uma coisa horrível, mas ele parece estar se comportando adequadamente com ela.”⁶³² Isto significa que Schopenhauer, aparentemente, reconheceu a paternidade e provavelmente prestou mesmo alguma ajuda econômica à antiga amante. Mas Adele continuou sendo cética com relação a ele, apesar disso, pois admoestou seu irmão: “Não tomes teu dever no sentido estrito a que tua mesquinha costuma reduzir essas coisas — eu preferia que essa menina não tivesse nascido, mas já que está aí, tens a obrigação de tomar conta dela.”⁶³³

Schopenhauer havia deixado transparecer seu desejo de que Adele se ocupasse um pouco do bebê e também ajudasse a jovem mãe. “Se eu puder [...] fazer algo pela menina, diz-me abertamente,” respondeu Adele, oferecendo sua ajuda de imediato: ela poderia enviar dinheiro à mãe, porém

não visitá-la, isso era uma coisa que realmente não teria condições de fazer. Mesmo porque ouvira dizer que a mulher já estava vivendo com outro homem. Sugerir que ela lhe promettesse fazer uma tal visita seria realmente uma “ideia surpreendente” da parte de Arthur.⁶³⁴

Contudo, a menina morreu no fim do verão de 1819. Adele escreveu a Arthur: “Sinto muito que tua filha tenha morrido, porque, quando crescesse, te daria muitas alegrias.”⁶³⁵

Adele escreveu esta carta em 8 de setembro de 1819. A essa altura, Schopenhauer já havia regressado à Alemanha e estava mesmo de volta a Dresden. Mas enquanto isso se passava, ocorrera uma catástrofe para a família Schopenhauer. O banqueiro Muhl, de Dantzig, a quem a mãe e Adele haviam confiado toda a sua fortuna e que empregava igualmente um terço da fortuna que coubera a Arthur, fizera suspensão dos pagamentos dos juros em maio de 1819, um mês após a oferta de ajuda financeira à sobrinha feita por Adele e solicitara a seus credores que não tomassem quaisquer providências legais contra ele e que, ao invés disso, aceitassem participar de uma concordata, caso contrário, ele acabaria indo à falência total. Schopenhauer recebeu a notícia em Veneza, no final de maio, por intermédio de uma correspondência de Adele. A jovem, alarmada em extremo, falava de uma “reviravolta” (*Umwälzung*) total em seu “completo destino terreno” (*ganzen Erdengeschicks*).⁶³⁶ De fato, ela tinha todos os motivos para angustiar-se. Isso porque a parte da fortuna pertencente à sua mãe tinha minguado muito em consequência de seu dispendioso estilo de vida em Weimar. A parte de Adele se havia convertido, portanto, na base da subsistência comum da mãe e da filha — não só no presente, como também no futuro. Uma via de salvação por meio de um matrimônio tampouco se encontrava aberta. Gerstenbergk ofereceu ajuda financeira, mas as duas Schopenhauer não quiseram aceitá-la, cada uma por seus próprios motivos. Em vez disso, tomaram medidas práticas imediatas: a cozinheira, a camareira e o criado que executava trabalhos gerais foram despedidos. Para poderem viajar a Dantzig a fim de tomar as providências cabíveis, tiveram de tomar emprestado uma quantidade considerável de dinheiro. O melhor que poderiam fazer era estarem presentes durante as assembleias da concordata. Adele escreveu a Arthur de Dantzig: “É muito desagradável para mim estar no meio do mundo dos negócios, participar de todas essas reuniões aborrecidas. [...] Penso todo o

tempo no momento em que chegará a martelada de Thor, anunciando a catástrofe final! Temos de abrir um novo caminho, iniciar uma nova vida! Teremos de viver com muita simplicidade com o que nos restar, pretendo arranjar um emprego para ganhar o imprescindível para minhas próprias necessidades, pelo menos na medida em que minha saúde deficiente o permita. [...] Em caso de extrema necessidade, mas somente em um caso “extremo” (*in der höchsten*), eu abandonarei minha pátria e irei para a “Rússia” (*Rußland*) como preceptora. [...] Não posso e “não quero” (*will nicht*) me casar sem inclinação; cada um conhece suas próprias forças: certas pressões que incomodam milhares de outros não significam nada para mim, porém outras coisas que milhares suportam sem dificuldade a mim destruiriam!”⁶³⁷ Adele mantinha Arthur ao corrente do que se passava da melhor forma que podia. Deu-lhe a entender, mediante promessa de guardar absoluto segredo, que o banqueiro Muhl oferecera à mãe e a ela condições especiais. “Meus planos agora consistem,” escreveu ela em 8 de setembro, “em aguardar o retorno de uma parte do dinheiro que perderei na concordata dentro de um “futuro” (*Zukunft*) breve, tão logo Muhl tenha recuperado sua liquidez.”⁶³⁸ Pede a Arthur, que também é um dos credores, que se comporte com serenidade e que assine a concordata oficial tão logo esta seja ajustada. Porque esse ajuste só pode ser homologado se nenhum dos credores se opuser. “Aceita [...] com plena segurança que [...] o teu “proveito” (*Vorteil*) será tão importante para mim quanto o meu próprio. Poderás compreender que, quando não for mais possível fazer nada em teu proveito, eu tratarei de obter alguma vantagem também para mim, mas te dou minha palavra de que desistirei de “meu próprio proveito” (*meinen Nutzen*), antes de permitir que saias prejudicado. Confia tranquilamente em mim.”⁶³⁹

Mas se havia alguma coisa para a qual Schopenhauer não estava preparado era para confiar em quem quer que seja. Especialmente as alusões a “condições especiais” (*Sonderkonditionen*) haviam despertado sua desconfiança.

No princípio, ofereceu ajuda espontaneamente, uma vez que a bancarrota financeira da mãe e da irmã somente o afetavam em parte. Escreveu que estava pronto a repartir com a mãe e a irmã “o que lhe restava” (*was ihm geblieben*). Esta carta para a irmã fora acompanhada por outra dirigida à mãe, em que lhe fazia a mesma oferta, mas acrescentando, não obstante, a seguinte

injúria: “Apesar do fato de que a senhora não soube respeitar a memória de seu honrado esposo, nem a honra de seu filho e nem de sua filha.”⁶⁴⁰

Adele tentou ocultar a segunda carta de sua mãe, mas esta a leu e “seguiu-se uma cena medonha (*gräßlich*)”, conforme se lê no diário de Adele. Escreveu a Ottilie: “Ela (a mãe) falou de nosso pai de uma maneira tal que quase me partiu o coração, disse coisas horríveis de Arthur e acrescentou que ainda veria o dia em que “seria ele quem teria realmente que ‘depende’ (*abhängen*) dela.”⁶⁴¹

Adele, aterrorizada por este torvelinho de malignidade (*Hexenkessel der Verfeindung*) sentiu-se impelida a se jogar pela janela. Mas desistiu da ideia e, em troca, escreveu em seu diário: “Morrer seria um alívio perante este fardo gigantesco da vida — mas no momento em que percebi dentro de mim mesmo aquele pavoroso impulso, Deus veio em meu auxílio, fez-me refletir e deu-me forças para suportar.”⁶⁴²

Dentro de tais circunstâncias, a oferta de Arthur naturalmente não era aceitável. Ele tampouco insistiu; pelo contrário, a recusa só fez aumentar sua desconfiança. Esta se dirige principalmente contra Muhl, de quem suspeita, com plena razão, que quer salvar sua própria fortuna por meio da concordata. Mas se dirige igualmente contra a mãe e a irmã, que acredita perfeitamente capazes de aceitar que ele saia prejudicado em troca de receberem as referidas “condições especiais”. Realmente, conforme se acha documentado, o banqueiro firmara com elas um acordo particular. Além dos trinta por cento garantidos a todos os credores mediante a concordata, Johanna passaria a receber uma renda anual de trezentos táleres imperiais “como compensação” (*zu einigem Ersatz*), conforme consta de um contrato particular assinado a 8 de julho de 1820.⁶⁴³ Recebeu, além disso, um quadro autêntico do pintor italiano Paolo Veronese, que ela tentou vender, mas sem conseguir comprador.

Mas tal acordo, no entender de Adele, não era em absoluto dirigido contra Arthur. Segundo a forma como ela encarava as coisas, Arthur já havia recebido tudo quanto era possível dentro das circunstâncias. Afinal de contas, ela mesma lhe havia escrito “que, quando não for mais possível fazer nada em teu proveito, eu tratarei de obter alguma vantagem também para mim.”⁶⁴⁴

Adele, plenamente segura de que não havia agido injustamente (*ganzlich ohne Unrechtbewußtsein*), sentiu-se ferida pela desconfiança de Arthur. Ainda

estavam frescas em sua memória as cartas amistosas recebidas da Itália. Deste modo, escreveu: “Não quero ser primeiro elevada às alturas (*im Himmel erhoben*), só para depois ser condenada: assume uma ideia clara de minha maneira de ser de uma vez por todas e, se não pudeses fazê-lo, então desiste de manter contato comigo (*gieb mich auf*).”⁶⁴⁵

Coube a Adele a ingrata tarefa de convencer o desconfiado a aceitar o acordo. Ele se negou obstinadamente. Adele lhe suplicou em outra carta: a concordata podia fracassar e tudo então estaria perdido. Ele queria arrastar todos à perdição, inclusive sua irmã e sua mãe? Schopenhauer se endureceu ainda mais, porque o que Adele não sabia, era bastante familiar a ele, que já trabalhara como comerciante e naquela mesma praça: o que estava transcorrendo era uma espécie de “pôquer comercial” (*hier wird gepokert*) e era preciso manter um controle firme sobre os nervos. Quem desejava a concordata era Muhl e não os seus credores e quem deseja fazer um acordo, tem de ameaçar seus parceiros comerciais com a possibilidade de fracasso desse acordo. Mas o acordo ocorreria de qualquer forma, mesmo que ele, Arthur Schopenhauer, não aceitasse assinar uma concordata: era o interesse do próprio Muhl que exigia a sua assinatura. Deste modo, Schopenhauer adotou uma estratégia distinta. Ignorou as dificuldades de pagamento alegadas por Muhl (*Zahlungsschwierigkeiten*), conservou suas letras de câmbio (*Wechsel*) e esperou o momento em que Muhl se tornasse de novo solvente como resultado do acordo, a fim de então apresentar suas reclamações. Em consequência deste raciocínio, não apresentou oposição à concordata, embora tampouco assinasse qualquer documento. Bem ao contrário: era de seu interesse que o acordo se produzisse, porque dessa forma Muhl se tornaria de novo solvente.

Portanto, foi uma constelação de manobras complicadas: Muhl se salvou às custas de Johanna e Adele, sem contar de seus demais clientes, enquanto Schopenhauer se salvou através da própria manobra de Muhl. Depois que a mãe e a irmã haviam perdido três quartos de sua fortuna comum, Schopenhauer conseguiu salvar cem por cento da sua. Seja como for, ele se arriscou a perder tudo, caso Muhl permanecesse insolvente. E ainda corria o risco de que o acordo não chegasse a ser firmado, devido à sua negativa de assinar a concordata: era um risco calculado, mas em que arrastava consigo sua mãe e sua irmã. Schopenhauer não pretendia prejudicar a nenhuma das

duas, mas tampouco permitiria que o lograssem (*zum Betrogenen zu werden*); e este temor foi muito maior do que qualquer sentimento de solidariedade familiar.

Acabou experimentando uma satisfação quase incontrolável (*eine grimmige Genugtuung*) quando as coisas sucederam justamente como ele havia previsto. Muhl voltou a ser solvente e, um ano depois, em 1º de maio de 1821, ele lhe apresentou suas letras de câmbio com as seguintes palavras: “Se você ainda pretende aparentar insolvência (*Zahlungsunfähigkeit*), eu lhe demonstrarei o contrário, utilizando o famoso argumento (*Schlußart*) que o grande Kant introduziu na filosofia a fim de demonstrar a liberdade moral do homem, a saber, a dependência do dever ao poder (*Schluß vom Sollen aufs Können*). Isto pode ser traduzido assim em sua linguagem: ou você paga sem protestar, ou eu protestarei suas letras de câmbio nos tribunais. Como pode ver, um homem pode ser perfeitamente um filósofo, sem ter necessidade de ser um idiota.”⁶⁴⁶

Não, Schopenhauer não era absolutamente um idiota e, além de possuir sua “melhor consciência”, sabia também manejar muito bem a sua “consciência empírica”.

Saiu como vencedor do negócio. Porém o laço de cordialidade com Adele, que havia perdurado por um certo tempo, rompeu-se em algum ponto durante as negociações. Em 9 de fevereiro, Adele anotou em seu diário: “Finalmente, chegou-me uma carta tão negativa (*vernichtend*) de Arthur, que praticamente me destruiu por dentro. Ainda não consegui responder-lhe, mas já rascunhei algumas linhas, que considero como sendo uma despedida final. Minha alma, pelo menos, já se separou da dele (*ist von ihm geschieden*).”⁶⁴⁷

- [589](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 29. (NA).
- [590](#) Idem, *ibidem*, p. 29. (NA).
- [591](#) Idem, *ibidem*, p. 29. (NA). As grandes folhas de papel de impressão eram dobradas ao meio várias vezes e um “caderno” era composto por dezesseis ou trinta e duas páginas, dependendo do tamanho, que eram impressas conjuntamente, em ordem aparentemente aleatória, algumas mesmo de cabeça para baixo, mas depois dobradas segundo uma ordem precisa. O caderno assim composto era costurado na entretela, um processo denominado “encadernação” e o conjunto depois coberto pelas capas e a lombada. (NT).
- [592](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher em três volumes incluídos nas Obras Completas publicadas por Paul Deussen, München (Munique), a partir de 1929: *Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 224. (NA).
- [593](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, p. 31. (NA).
- [594](#) Idem, *ibidem*, p. 32. (NA).
- [595](#) Idem, *ibidem*, p. 38. (NA).
- [596](#) Idem, *ibidem*, p. 40. (NA).
- [597](#) Idem, *ibidem*, p. 41. (NA).
- [598](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel, Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 243. (NA).
- [599](#) Idem, *ibidem*, p. 244. (NA).
- [600](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, p. 34. (NA).
- [601](#) Idem, *ibidem*, p. 501. (NA).
- [602](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 133. (NA).
- [603](#) Idem, *ibidem*, p. 239. (NA).
- [604](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel, Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 249. (NA).
- [605](#) J. Goethe, *Werke* [Obras Completas], Tomo 11, p. 87. (NA).
- [606](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, Tomo IV, pp. 1966ss., Reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). Volume III, *Berliner Manuskripte* [Os Manuscritos Berlinenses], 1818-1830, p. 2. (NA).
- [607](#) Idem, *ibidem*, p. 2. (NA).
- [608](#) Idem, *ibidem*, p. 3. (NA).
- [609](#) *Der Briefwechsel, Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 250. (NA). Ottilie von Pogwisch, a amiga de Adele, se casara enquanto isso com August, o filho de Goethe, passando a ser tratada pelo autor do presente livro, a partir dessa data, como Ottilie von Goethe. (NT).
- [610](#) Citado por A. Hübscher, *Denker gegen den Strom* [Pensadores contra a Tempestade], p. 78. (NA).
- [611](#) *Briefwechsel*, p. 151. (NA).
- [612](#) Traduzido e adaptado do original alemão: “*Aus langgehegten tiefgefühlten Schmerzen / Wand sich’s empor aus meinem innern Herzen. / Es festzuhalten, hab’ ich lang gerungen: / Doch weiß ich, daß zuletzt es mir gelungen. / Mögt euch d’rum immer wie ihr wollt geberden: / Des Werkes Leben könnt ihr nicht*”

gefährden. / Aufhalten könnt ihr's, nimmermehr vernichten: / Ein Denkmal wird die Nachwelt mir errichten". — *Berliner Manuskripte* [Os Manuscritos Berlinenses], 1818-1830, p. 9. (NA).

[613](#) *Berliner Manuskripte*, 1818-1830, p. 5. (NA).

[614](#) *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 44. (NA).

[615](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 42. "Hermelin" era o nome com que a colônia alemã se referia a uma taberna romana chamada realmente *Trattoria dell'Armellino*. (NA).

[616](#) Citado por H. Kesten, *Dichter im Café* [Poetas em Cafés], p. 316. (NA). Giovanni Antonio Licinio de Sacchis ou Licinio Rigilio, chamado Il Pordenone, 1484-1539 foi pintor de quadros religiosos e colaborou com Tiziano na decoração de várias igrejas italianas. Tiziano Vecellio, 1477-1576, por sua vez, viveu 99 anos e foi morrer em uma epidemia de peste bubônica. Além dos quadros religiosos, pintou numerosos de caráter profano sob encomenda de particulares. Somente em 1545 deixou Veneza, chamado para Roma pelo papa Paulo III; inspirou e lecionou numerosos de seus parentes, a dinastia dos Vecelli: os mais famosos seus primos, o pintor Marco di Tiziano, 1545-1611 e o gravador Cesare, 1521-1601; seu irmão mais velho e discípulo Francesco, 1475-1560 e seu filho Orazio, 1528-1575, retratista, que faleceu antes do pai. (NT).

[617](#) *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 46. (NA).

[618](#) *Berliner Manuskripte*, 1818-1830, p. 8. (NA).

[619](#) *Gespräche*, p. 197. (NA).

[620](#) Idem, ibidem, p. 71. (NA).

[621](#) Citado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, 1977, p. 160. (NA).

[622](#) *Schopenhauer-Jahrbuch*, edição de 1975, p. 189. (NA).

[623](#) Idem, edição de 1977, p. 160. (NA).

[624](#) Idem, ibidem, p. 160. (NA).

[625](#) Idem, ibidem, p. 133. (NA).

[626](#) Idem, ibidem, p. 133. (NA).

[627](#) Idem, ibidem, p. 134. (NA).

[628](#) Idem, ibidem, p. 134. (NA).

[629](#) Adele Schopenhauer, *Tagebücher* [Diários], Tomo I, p. 12. (NA).

[630](#) Idem, ibidem, p. 63. (NA).

[631](#) *Schopenhauer-Jahrbuch*, edição de 1977, p. 37. (NA).

[632](#) Adele Schopenhauer, *Tagebücher* [Diários], Tomo II, p. 2. (NA).

[633](#) *Jahrbuch*, edição de 1977, p. 157. (NA).

[634](#) *Jahrbuch*, edição de 1977, p. 157. (NA).

[635](#) Idem, ibidem, p. 182. (NA).

[636](#) Idem, ibidem, p. 162. (NA).

[637](#) Idem, ibidem, p. 164. (NA).

[638](#) Idem, ibidem, p. 168. (NA).

[639](#) Idem, ibidem, p. 169. (NA).

[640](#) Idem, ibidem, p. 140. (NA).

[641](#) Idem, ibidem, p. 140. (NA).

[642](#) Adele Schopenhauer, *Tagebücher* [Diários], Tomo II, p. 32. (NA).

[643](#) *Jahrbuch*, edição de 1977, p. 142. (NA). Paolo Callari, chamado Il Veronese, 1528-1588, foi um importante pintor maneirista da Renascença italiana, cujo tratamento explícito do corpo humano em suas figuras sacras o levou a enfrentar problemas com a Santa Inquisição, já nos últimos anos de sua vida. (NT).

[644](#) Idem, ibidem, p. 169. (NA).

[645](#) Idem, ibidem, p. 173. (NA).

[646](#) *Gesammelte Briefe*, p. 69. (NA).

[647](#) Adele Schopenhauer, *Tagebücher* [Diários], Tomo II, p. 42. (NA).

DÉCIMO OITAVO CAPÍTULO

*Professor em Berlim. O “Vingador” que Ninguém Queria Escutar.
QUARTO CENÁRIO FILOSÓFICO: O CAMINHO DA VITÓRIA
DE HEGEL E O ESPÍRITO DE BIEDERMEIER.
Porque Arthur Não Conseguiu se Impor.*

Arthur Schopenhauer afirmou mais tarde que somente se interessara pela carreira universitária porque acreditava ter de compensar com os vencimentos recebidos através da atividade docente a diminuição de sua fortuna, que sentira ameaçada pela catástrofe financeira do banqueiro Muhl. Deste modo, foi uma situação de dificuldades financeiras — embora essa penúria acabasse por se revelar muito menos ruínosa do que inicialmente havia suposto — que o impulsionou, por um breve tempo, a querer viver não somente para a filosofia, mas também da filosofia.

Na verdade, também se achavam em jogo outros motivos: ele queria igualmente, conforme escreveu em dezembro de 1819 ao Prof. Lichtenstein de Berlim: “Finalmente, a vida prática [...] enfrentar.”⁶⁴⁸

E havia outro motivo ainda, que ele formulou com diplomacia e, portanto, de maneira mais velada: desejava aproveitar-se da posição de professor universitário para estimular o espírito filosófico da época e, ao mesmo tempo, sondar e demarcar os seus limites. Apesar do que escrevera em seu curto poema (*Gelangenheit*), Schopenhauer ainda não se resignara à ideia de que sua influência somente seria exercida sobre a posteridade (*Nachwelt*). Ele queria atingir o mundo que o rodeava (*Mitwelt*) e isto significava que se sentia como um novo Hércules, condenado a limpar o esterco dos estábulos de Áugias, uma expressão que teria usado em conversa e que representava a forma como ele percebia o conteúdo da maior parte da filosofia mais aceita em sua época. Este outro propósito é apresentado em outra carta, escrita ao Prof. Blumenbach de Göttingen, encoberto sob expressões bastante cuidadosas: “Agora que [...] os anos de minha própria aprendizagem e igualmente a minha viagem de estudos pelo estrangeiro (*Wanderjahre*) já

ficaram para trás, eu acredito [...] que chegou o tempo em que alguns poderão também aprender comigo.”⁶⁴⁹

Neste mês de dezembro de 1819, o que Schopenhauer pretendia, através destas duas cartas, que enviara de Dresden ao Prof. Lichtenstein de Berlim e ao Prof. Blumenbach de Göttingen, era sondar suas possibilidades com os dois conhecidos professores, ambos membros dos respectivos colegiados destas duas universidades, se bem que Blumenbach fosse o diretor da faculdade de “ciências naturais”. Como já travara conhecimento com ambos os docentes e conhecia os dois estabelecimentos do tempo em que neles estudara, confiando portanto na qualidade de seu ensino e de sua orientação acadêmica, estes representavam suas duas primeiras escolhas para o início da carreira de professor universitário que vinha contemplando para seu futuro imediato. Mas no outono de 1819, ele também havia considerado por um curto período obter uma posição no corpo docente da Universidade de Heidelberg. De fato, esta fora a primeira cidade alemã em que se hospedara, logo depois de seu retorno da Itália.

O que mais o atraía em Heidelberg era a beleza da arquitetura urbana e da paisagem circunjacente, mas também havia um motivo prático, porque chegara a seu conhecimento que existia uma cátedra vacante na faculdade de filosofia: já fazia mais de um ano que Hegel fora chamado a lecionar em Berlim e a vaga ainda não fora preenchida. Podia, além disso, contar com uma âncora entre os catedráticos: Ernst Anton Lewald, que fora colega de aula de Schopenhauer em Gotha durante o curso preparatório e seu camarada de discussões filosóficas e diversões em Göttingen, embora não tivessem frequentado aulas juntos nesta segunda cidade, tinha sido nomeado professor da cátedra de filologia clássica da Universidade de Heidelberg. Contudo, outras peculiaridades da cidade lhe pareciam pouco atraentes. Para começar, Heidelberg era um bastião do romantismo alemão e agora, depois do assassinato de Kotzebue por um estudante chamado Sand, que era membro ativo de uma corporação estudantil, em 23 de março de 1819, na vizinha Mannheim, uma onda de excitação patriótica percorria a cidade. Os sentimentos nacionalistas que grassavam entre os estudantes se canalizaram inicialmente, por mais que isso parecesse irracional, em violências antissemitas. Muitos anos depois, ainda era perceptível a veneração de que Sand era objeto, sobretudo na universidade e na região de Heidelberg.

Utilizando para esse fim as tábuas e postes do cadafalso em que Sand fora executado, o próprio carrasco Braun — que se enchera de melancolia em consequência dos remorsos que sentira por ter sido obrigado a executar um homem tão nobre e religioso como tinha sido Sand, segundo a opinião que partilhava com muita gente — construíra um chalé em seu parreiral, situado nas proximidades da cidade. Os estudantes das corporações costumavam reunir-se secretamente nesse local, em uma espécie de culto patriótico prestado à memória de seu herói inspirador. Em Heidelberg, chegou a florescer um comércio de relíquias em torno do sangue deste santo profano: todos queriam adquirir um fragmento das tábuas manchadas pelos supostos respingos do sangue do mártir. Não somente isso, havia uma florescente indústria de cachimbos e taças de café de porcelana decoradas com o retrato de Sand.⁶⁵⁰

Naturalmente, nada disso era do agrado de Schopenhauer, contrário a todo tipo de fanatismo político ou religioso, o qual permaneceu um mês hospedado na cidade, antes de prosseguir viagem até Dresden, com que já se acostumara. No caminho, deteve-se em Weimar nos dias 19 e 20 de agosto de 1819. Foi visitar Goethe, o que deu margem a um incidente desagradável. Foi bater em sua casa sem se fazer anunciar primeiro. Aconteceu que Goethe, que estava conversando com outro hóspede, o saudou friamente e o interpelou: “Como é que o senhor me aparece assim tão inopinadamente por aqui, quando eu supunha que ainda estivesse na Itália?”⁶⁵¹ Determinou-lhe que regressasse dentro de uma hora. Nem por um momento Schopenhauer havia contado com tal recepção. Ainda trazia fresca na memória a lembrança da carta de Adele, em que esta lhe relatava o entusiasmo com que Goethe se debruçara sobre seu livro. Mesmo assim, submeteu-se e retornou uma hora depois, ocasião em que não tentou absolutamente disfarçar sua decepção. Não obstante, Goethe deve ter-se desculpado e mostrado caloroso e conciliador para com ele, pois Adele anotou em seu diário: “Recebi [...] uma carta de meu irmão com a descrição de sua passagem por Weimar, em que referiu estar encantado com a recepção que lhe foi feita pelos Goethe em uma visita tão breve, o que me faz ter uma ideia de quanto um amor correspondido poder-lhe-ia ter dado e de como tal sentimento poderia tê-lo transformado.”⁶⁵²

De fato, Goethe e Schopenhauer passaram juntos não somente essa tarde,

como também a manhã seguinte. Schopenhauer falou a respeito de suas viagens e de seus planos. Mas logo se enfronharam em seu antigo tema de discussão, a teoria das cores, completamente posta de lado a anterior desavença. Goethe, inclusive, fez algumas experiências científicas em seu pequeno laboratório particular, para a edificação do jovem companheiro. Em seu livro, *Tag-und Jahresheften* [Diários e Anais], o escritor rememorou com palavras amáveis este encontro, que seria o último a se realizar entre eles: “Uma visita do Dr. Schopenhauer, um jovem cheio de mérito, ainda que seja desconhecido por quase todos e de trato um tanto difícil, mas que me estimulou muito e conduziu a uma instrução mútua.”

A partir do final de agosto de 1819, Schopenhauer se encontrava novamente em Dresden, que ainda lhe traz à mente as agradáveis lembranças recentes da mais produtiva etapa criadora de sua vida e que sempre permaneceria aureolada por um sentimento de calidez e gratidão em seu espírito. A morte de sua filhinha, com apenas alguns meses de idade, que transcorreu logo depois de seu retorno, não representou para ele nenhuma tragédia. Suas preocupações de então se concentravam sobre seu próprio futuro acadêmico. Onde ele pode encontrar as possibilidades mais favoráveis? Lewald lhe escreveu de Heidelberg, informando que ninguém ali colocaria quaisquer empecilhos à sua contratação pela universidade para a cátedra vacante, devido a seus excelentes resultados acadêmicos e a seu doutorado *summa cum laude*, mas que, por enquanto, sua obra filosófica continuava completamente desconhecida entre os membros da faculdade. Acrescentou também que o outono estava sendo agradável, o que prognosticava uma boa vindima e que, quanto ao mais, a cidade se encontrava novamente em completa tranquilidade — salvo por alguns excessos praticados contra os judeus, situação que não tinha nada de incomum e que não lhe deveria dar motivos para preocupação.

Não obstante, Schopenhauer se inclinava mais agora por uma posição acadêmica em Göttingen ou em Berlim. Conforme ele escreveu a Blumenbach, Göttingen é “a mais respeitável, talvez a primeira universidade no mundo inteiro,”⁶⁵³ notável principalmente pelos resultados que ali foram obtidos nas ciências empíricas; contudo, ele mesmo não se sentia seguro a respeito do ambiente reinante com relação à filosofia especulativa. Ele teria condições — indagou a Blumenbach — de encontrar um público atento por

lá? Seu mentor em Göttingen, cujo conhecimento naturalmente se referia mais à sua área, as “ciências naturais” (exatas), lhe respondeu cordialmente: sem a menor dúvida, Schopenhauer seria acolhido com plena cordialidade por seus colegas, mas seria bastante problemático que encontrasse um público, porque ele, pessoalmente, não tinha nenhuma notícia “de que faça falta por aqui mais uma cátedra de filosofia.”⁶⁵⁴ Em resumo, ele não acreditava que Göttingen tivesse necessidade de qualquer renovação na área filosófica. A resposta de Lichtenstein, vinda de Berlim, foi bem mais alentadora. É bem verdade que sua carta começava com a frase: “A verdade é que não me chegou ainda nenhuma opinião crítica sobre seus escritos,” mas ele prosseguia, “contudo, pode ter certeza de que será bem recebido por aqui e que será julgado de acordo com seus méritos.”⁶⁵⁵

Em sua carta a Lichtenstein, Schopenhauer havia enumerado as razões que, segundo sua maneira de ver as coisas, eram favoráveis ou contrárias à sua transferência para Berlim. Entre outras coisas, “a cultura espiritual superior” (*höhere Geisteskultur*) de uma grande cidade lhe facilitaria a tarefa de encontrar um público que não fosse formado exclusivamente por estudantes. Além disso, uma mudança para Berlim seria bem mais fácil a partir de Dresden do que para Göttingen ou Heidelberg. Contra Berlim, contudo, depunham “o alto custo de vida” (*Theuerheit des Aufenthalts*) e sua “situação fatal (*fatale Lage*) no meio de um deserto de areia (*Sandwüste*).”⁶⁵⁶ Mas Schopenhauer finalmente se decidiu por Berlim como resultado de uma observação contida na resposta de Lichtenstein, que lhe pareceu bastante sedutora: “Desde que Hegel veio para cá, segundo me parece, os estudos filosóficos encontram mais adeptos.”⁶⁵⁷

Schopenhauer decidiu assim se enfiar na cova dos leões. Quando menos, porque realmente desejava enfrentar seu grande adversário (*Kontrahente*), o qual, pelo menos até então, nunca ouvira falar a respeito dele e muito menos de seu livro ou das opiniões ali expostas. Não obstante, ainda em Dresden, antes mesmo de completar os documentos necessários para a universidade e sem saber em definitivo se chegaria a ser aceito, insistiu para que o decano da faculdade berlinense anunciasse no catálogo de cursos da universidade a ser distribuído para o semestre seguinte o curso que pretendia ministrar. Ele queria ensinar a respeito “da filosofia em seu conjunto” (*gesammte Philosophie*), o que significava “ensinar a doutrina da essência do mundo e do

espírito humano.” Quanto às horas de ensino, declarou que, para ele, “as mais convenientes (*passendesten*) seriam [...] as mesmas em que o Sr. Prof. Hegel ministra seu curso principal (*Hauptkollegium*).”⁶⁵⁸

Schopenhauer subestimava temerariamente a força do espírito de Hegel nesta sua tentativa inegável de tomar o touro pelos chifres. Ele foi efetivamente contratado, mas enquanto nas aulas ministradas por Hegel se acotovelavam mais de duzentos estudantes, não houve mais do que cinco alunos dedicados (*Beflissene*), durante este primeiro semestre, que se apresentaram para serem instruídos por Arthur sobre “a doutrina da essência do mundo” (*die Lehre vom Wesen der Welt*). Tampouco serviu muito pouco a Schopenhauer apresentar-se, logo na primeira hora de aula, como um “vingador” (*Rächer*), que chegara para libertar seus alunos da garras dos corruptores da filosofia pós-kantiana, encerrada em “paradoxos” e corrompida por uma “linguagem inculta e ininteligível”.⁶⁵⁹ Seus alunos escutaram o mensageiro até o fim, mas faltava-lhes fé para aceitar a sua mensagem. O que as pessoas buscavam então era Hegel, contra quem, em primeiro lugar, se dirigia a autoproclamada fúria justiceira de Schopenhauer.

Dentro das circunstâncias, o vingador Schopenhauer (que pretendia vingar a Kant) deve ter soado igual a um pregador camponês sectário que se arvorara a enfrentar a igreja poderosamente estabelecida e protegida do hegelianismo. Magro consolo foi para ele comprovar, durante uma pequena controvérsia sobre o conceito de “motivo” que ocorreu por ocasião de seu exame de habilitação para ocupar a cátedra a que se propunha — de fato, a única controvérsia que jamais ocorreu entre os dois — que ele conhecia melhor as “ciências naturais” do que o próprio Hegel.

Na primavera de 1818, Hegel havia sido chamado para ocupar a cátedra que o falecido Fichte deixara vacante e que assim permanecera durante quatro anos.

O então ministro da educação da Prússia, Altenstein, que era um político de formação bem mais liberal do que a maioria de seus colegas, contava-se entre os admiradores do filósofo e fora por sua influência que Hegel fora chamado para lecionar na Universidade de Berlim. O que Altenstein admirava em Hegel era o mesmo que provocava o entusiasmo e fascinava um público que se aborrecera profundamente com as turbulências dos últimos anos e agora ansiava por um pouco de tranquilidade: a forma singular como Hegel

recolhera o impulso modernizador brotado da Revolução Francesa e o conjugara com uma atitude conservadora e devotada à preservação de um estado seguro e firme, embora moderado em seu autoritarismo. Quando foi publicado, em 1820, o livro de Hegel intitulado *Philosophie des Rechts* [A Filosofia do Direito], que contém em seu prefácio a famosa frase: “Tudo o que é racional, é real (*Was vernünftig ist, das ist wirklich*); e tudo quanto é real, é racional” (*was wirklich ist, das ist vernünftig*), o ministro Allenstein saudou o autor com as seguintes palavras: “O senhor coloca [...] a filosofia, segundo minha maneira de pensar, na única posição correta frente à realidade. Por isso, tenho certeza de que será capaz de salvaguardar a seus ouvintes dessa arrogância corruptora (*verderblichen Dünkel*) que rechaça o existente (*Bestehende*) sem sequer o ter conhecido e, especialmente no que tange ao Estado, compraz-se em propor, com arbitrariedade (*willkürlich*), ideais vazios de qualquer conteúdo (*inhaltsleerer Ideale*).”⁶⁶⁰

A filosofia de Hegel estava comprometida com um projeto de modernidade, ou seja, um pensamento que afirmava as dimensões do progresso através da história e da sociedade por meio da razão, mas se posicionava simultaneamente, do mesmo modo que a de seu rival, contra toda a “arbitrariedade de sujeitos arrogantes” (*Willkür anmaßlicher Subjekte*).

Assim Hegel, por exemplo, dizia do filósofo Fries,⁶⁶¹ membro honorário de algumas das corporações estudantis e perseguido por suas ideias liberais pelas autoridades governamentais, que era “um dirigente de opiniões superficiais (*Seichtigkeit*) que se autodenominava filósofo” e tinha a arrogância de misturar o Estado, essa construção erguida ao longo dos séculos pelo “trabalho da razão” de muitas gerações, “com esse mingau (*Brei*) que chamam de expansão da alma (*Herzen*), amizade e entusiasmo”.⁶⁶²

A estas atitudes conservadoramente polêmicas que demonstrava sob a proteção das autoridades constituídas se mesclava, por outra parte, seu aparentemente contraditório entusiasmo pela Revolução Francesa, um sentimento que o impelia, a cada 14 de julho e até o final de sua vida, a celebrar o aniversário da Queda da Bastilha tomando uma taça de vinho tinto, preferencialmente também francês. Essa revolução permaneceu sendo para Hegel um “amanhecer glorioso” (*herrlicher Sonnenaufgang*) e o “descobrimento extraordinário do núcleo mais íntimo da liberdade” (*ungeheure Entdeckung über das Innerste der Freiheit*). Em 1822, ao mesmo

tempo que exigia das autoridades que tomassem medidas contra uma revista literária que se atrevera a criticar sua filosofia, declarou, com referência à Revolução Francesa: “Desde que o Sol se encontra no firmamento e os planetas giram a seu redor, não se havia visto que os seres humanos fossem capazes de centralizar suas vidas em torno da mente (*Kopf*), ou seja, ao redor da sede do pensamento e construir sobre ela a realidade.”⁶⁶³ Em outra ocasião, Hegel declarou que somente a Revolução Francesa poderia ter originado a filosofia moderna, principalmente o seu próprio pensamento filosófico.

Mas ao mesmo tempo, Hegel combatia as ações revolucionárias executadas por seus contemporâneos, fossem estes indivíduos ou grupos sociais. Em troca, situava o impulso revolucionário no “coração palpitante do espírito do mundo” (*pochende Herz des Weltgeistes*), que executa por si mesmo seu trabalho, sem que qualquer filósofo tenha necessidade de intrometer-se (*einmischen*) nele. O que o filósofo pode e deve fazer é desenvolver os conceitos daquilo que irá acontecer de qualquer maneira; e o que irá transcorrer de qualquer modo é o processo histórico; e este é necessariamente progressista (*notwendig fortschrittlich*), porque é uma história do “retorno a si mesmo” (*Zu-sich-selbst-Kommen*) do espírito da realidade material da vida social. “O todo é verdadeiro, porque o todo *se torna* verdadeiro” (*Das Ganze ist das Wahre, weil das Ganze das Wahre wird*). No prefácio de sua *Philosophie des Rechts* [A Filosofia do Direito], Hegel a apresenta como sendo uma filosofia do futuro já concluído (*vergangenen Zukunft*). Isto acontece porque “sobre o ensinamento (*Belehren*) de como deveria ser o mundo, a filosofia chega sempre irremediavelmente atrasada para dizer uma única palavra. Do mesmo modo, o pensamento (*Gedanke*) do mundo sempre aparece pela primeira vez em uma ocasião posterior ao tempo em que a realidade já se executou e completou (*vollendet und sich fertig gemacht*) em seu processo de formação. [...] Quando a filosofia pinta suas imagens em “cinza sobre cinza” (*Grau in Grau malt*), isto é, descreve a realidade, a configuração da vida já evoluiu e envelheceu (*alt geworden dann ist*) e não pode ser rejuvenescida (*verjüngen*) por essas imagens pálidas, mas somente reconhecida por elas como já pertencendo ao passado; a coruja de Minerva só começa a voar quando chega o entardecer.”

Para Hegel, a história é realmente um julgamento do mundo (*Weltgericht*).

A história submete a um processo e condenará tudo quanto sobreviver (*allem Überleben*) em oposição ao impulso de autorrealização do seu espírito (*Selbstverwirklichungsdrang*) e tem capacidade de executar esse processo por si mesma. Para atingir esse objetivo, a história não tem necessidade de rebeldes exaltados, nem de agitadores (*Aufrührer*) e muito menos de demagogos; muito especialmente, não tem qualquer serventia para as “arbitrariedades dos sujeitos” (*Willkür des Subjektes*) que, envolvidos em sua estupidez (*bornierten*), defendem meramente seus interesses limitados de liberdade individual (*individuellen Freiheitsinteressen*). Estas arbitrariedades criam as condições para sua própria destruição e não há vergonha alguma em contribuir um pouco para apressá-la (*nachhilft*). Derivava desse posicionamento o discurso de lealdade de Hegel para com um estado que não hesitasse em retirar de circulação os referidos “demagogos”.

Em uma carta dirigida por ele a Niethammer, afirmou o seguinte: “Tenho para mim que o espírito da época nos deu uma palavra de ordem (*Kommandowort*) e que essa ordem deve ser obedecida (*pariert*); esta essência ganha terreno como uma falange encouraçada e de fileiras estreitamente cerradas, mas avança com um movimento tão imperceptível (*unmerklicher Bewegung*) como a passagem do Sol através do firmamento, que prossegue igualmente e com idêntico ritmo através da névoa espessa e do ar rarefeito (*durch dick um dünne*); em torno dela se agitam inumeráveis tropas ligeiras, umas a seu favor e outras contra, mas a maioria delas não faz a menor ideia do que se acha em jogo (*was es sich handelt*) e lutam somente contra os impulsos que lhes invadem a mente, como se estivessem sendo golpeadas por uma mão invisível.”⁶⁶⁴

Hegel conspirava com o “espírito do mundo” (*Weltgeist*) e não necessitava, portanto, como fizera o bravo Fichte antes dele, interessar-se por preocupações materiais imediatas. Hegel adquirira o ativismo existencial de Fichte, mas o mantinha a um nível convenientemente elevado a alturas napoleônicas. Ele não se desgastava mais em “*petits batailles*”,⁶⁶⁵ podia dar-se ao luxo de se assentar no alto de uma colina, contemplando o combate com sua luneta como um marechal-de-campo (*Feldherr*). Não foi por acaso que Napoleão realmente se encontrava nas proximidades enquanto Hegel redigia seu famoso livro, *Phänomenologie des Geistes* [A Fenomenologia do Espírito], a obra que alicerçaria seu prestígio.

Hegel — nos referimos ao ano de 1806 — se encontrava então em Iena e trabalhava febrilmente para completar esta obra. Ao mesmo tempo, Napoleão avançava com seus regimentos contra a Prússia: em Iena (*Jena*) se temia que acontecesse o pior. E isto de fato ocorreu: Napoleão invadiu a cidade enquanto Hegel escrevia as páginas finais. O filósofo olhava pela janela e contemplava os soldados que haviam montado acampamento na praça do mercado e faziam grandes fogueiras com a madeira das banquinhas da feira e dos entrepostos dos açougues. A fumaça penetrava através das venezianas, mesmo depois que ele fechou a janela por precaução. Nesta noite, ele completou o trabalho e escreveu as famosas frases com que concluiu sua fenomenologia do espírito: “O ‘alvo’ (*Ziel*), ou seja, o saber absoluto ou, o que é a mesma coisa, o espírito que se conhece a si mesmo como espírito, encontra em seu caminho a memória dos outros espíritos (*Erinnerung der Geister*). [...] A conservação (*Aufbewahrung*) por meio das páginas escritas de sua [...] existência fenomênica é o que chamamos de história, mas através de suas páginas a organização de seus conceitos permite ‘a ciência do saber manifesto’ (*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*); os dois juntos, a história e os conceitos reunidos através da história, constituem a um só tempo a memória e o sofrimento (*Schädelstätte*) do espírito absoluto, a realidade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual não seria mais que um solitário sem vida (*leblos Einsame*); porque somente

*do cálice deste reino dos espíritos
efervesce a sua Infinitude.*”⁶⁶⁶

Nessa mesma noite, Iena foi entregue às chamas. Os franceses incendiaram a morada das musas e se entregaram a um saque desenfreado. Antes que lhe sucedesse o pior, todavia, Hegel tivera a presença de espírito de enfiar o manuscrito da *Phänomenologie des Geistes* em um dos bolsos da sobrecasaca e fugir do local o mais rápido que pode. Quando retornou, sua casa estava totalmente devastada: não lhe restava uma peça de roupa ou um pedaço de papel em branco. Não obstante, isto não representou nada para ele, porque tivera ocasião de contemplar Napoleão, mesmo de relance e ainda que ele fosse o causador de sua ruína: “O Imperador — esta alma do mundo — eu o contemplei enquanto cavalgava através da cidade, fazendo seu reconhecimento. É realmente uma sensação maravilhosa ver a passagem de

um tal indivíduo que aqui, montado em seu cavalo, concentra neste único ponto o mundo inteiro e se assenhoreia dele!”⁶⁶⁷

Este comentário recorda muito o personagem central do romance *Diedrich Heßling*, de Heinrich Mann, o qual, depois de ter sido humilhado ao extremo por um tenente brutal, observou com orgulho: “Não há ninguém igual a ele!” (*den macht uns niemand nach*). É justamente o que fez Hegel: apesar do rigor com que foi tratado pelo “espírito do mundo”, conforme denomina Napoleão, não consegue reprimir a sua admiração por ele.

Na realidade, segundo sua maneira de pensar, é assim mesmo que funciona o espírito do mundo: por onde ele avança, vai cortando caminho e deixando lascas após sua passagem. Em Iena, Hegel não passava de uma lasca. Já em Berlim, ele se aproximou consideravelmente daqueles que abrem caminho cortando tudo que encontram pela frente.

Hegel estava realmente apaixonado pela história: “O verdadeiro é o delírio báquico (a embriaguez dionisiaca), em que nenhum membro deixa de estar ébrio.”⁶⁶⁸

Tudo isso começou no Seminário de Tübingen, em que, quando chegou a notícia da Queda da Bastilha, Hegel e seus companheiros internos, Schelling e Hölderlin, foram plantar na campina às margens do rio Neckar, uma “árvore da liberdade” em comemoração. A euforia provocada neles por saberem que era possível impulsionar a história para o progresso também perfurou a barreira que Kant havia estabelecido contra o desenvolvimento da metafísica: nenhuma razão justificava de maneira suficiente que nossa “consciência” (*Bewußtsein*) estivesse assim tão afastada do “ser” (*Sein*) como havia ensinado Kant. O poder da história (*Geschichtsmächtigkeit*), tal como eles o imaginaram, enquanto conversavam na campina ao lado da margem do rio Neckar, sugeriu-lhes outra interpretação do “ser”: Para o espírito o “Ser” era o “Próprio” (*Seine*); para aquele grupo de estudantes da teologia luterana, mas igualmente influenciados pelo espírito revolucionário, o espírito chegava para sua propriedade (*Eigentum*), isto é, para o que era seu, do mesmo modo que Cristo viera para “os que eram seus”, embora os seus não O recebessem, no dizer do apóstolo. Hegel pôs então mãos à obra para que “os seus” o recebessem, isto é, recebessem o espírito. A época da crucificação já pertencia ao passado (*Kreuzungsoffers is vorbei*). Hölderlin espalhou entre seu círculo de amigos a ideia de que o “julgamento do juízo” (*Ur-teilung im Urteil*), isto é, a

divisão do ser (*Trennung vom Sein*) havia superado a divisão original. O grande ímpeto reconciliatório que surgiu no meio deles passou a buscar um tipo de razão que fosse capaz de reconhecer a si mesma no Outro, ou seja, a Natureza e a História. Em sua *Phänomenologie des Geistes* [A Fenomenologia do Espírito], Hegel caracterizou este tipo de razão como algo capaz de “esquadrinhar (*durchwühlen*) as “entranhas” (*Eingeweide*) das coisas e “lhes abrir todas as veias” (*ihnen alle Adern öffnen*) de tal modo poder ver a si mesma “fluindo (*entgegenströmen*) para fora delas.”⁶⁶⁹

Deste modo, embora a história tivesse causado a seus entusiastas muitas decepções durante o quarto de século que se seguiu à Revolução Francesa, Hegel se empenhou, mais que todos os seus contemporâneos, em afirmar uma fé inabalável nas razões históricas (*geschichtlich Vernunft*) que se projetavam para mais adiante (*fortan*), além de todos os eventos do presente e que, dessa maneira, não se demonstrariam mais desapontadoras (*enttäuschbar*). O amante enganado se consolou mediante uma cumplicidade com a “astúcia da razão” (*Listen der Vernunft*). Toda a energia de Hegel se concentrou em construir o projeto de um sistema da razão histórica que fosse “à prova de decepção” (*enttäuschungsfest*). Em um memorando de caráter político (*politischen Denkschrift*), preparado em 1802, ou seja, logo depois da transformação da revolução francesa em napoleonismo, ele escreveu o seguinte: “Os pensamentos que contém este manifesto [...] não podem ter outra finalidade, nem exercer qualquer influência senão os de incitar à compreensão “daquilo que é” (*was ist*) e, por meio dele, proporcionar uma visão serena e estimular o estabelecimento de um contato verdadeiro (*wirklichen Berührung*) com a realidade por meio de palavras comedidas. Porque o que nos inquieta e nos faz sofrer (*macht uns ungestüm und leidend*) não é aquilo que existe em torno de nós, mas porque “não é o que deveria ser” (*es nicht ist, wie es sein soll*). Mas se soubermos “que é como tem de ser” (*daß es ist, wie es sein muß*), isto é, que não depende de qualquer arbitrariedade e de nenhum acaso, reconheceremos ao mesmo tempo “que é assim que deve ser” (*daß es so es sein soll*).”⁶⁷⁰

É aqui em que Hegel encontra a si mesmo: não é necessário ditar exigências (*Forderungen zu stellen*) à realidade, porque aquilo que é racional (*vernünftig*) irá suceder de qualquer maneira. O Dever será absorvido pelo Ser (*Das Sollen wird vom Sinn verzehrt*). Cada desapontamento nos leva mais perto da

verdade, dissolve a “mera opinião” (*bloß Meinen*) e nos torna maduros para que possamos aceitar a cumplicidade com a razão objetiva. Em Berlim, Hegel finalmente transformou esta “maturidade” (*Reife*) em uma situação de conforto (*Behaglichkeit*) inamovível.

Falando sobre a última década de Hegel em Berlim, uma testemunha ocular de sua vida na cidade, Rudolf Haym, descreveu esses anos: “Essa época tem de ser recordada para que se saiba o que significa a verdadeira aceitação e domínio de um sistema filosófico. Cada emoção e cada certeza dos hegelianos [...] que se interrogavam com absoluta seriedade e amargura sobre qual poderia ser o conteúdo futuro da história do mundo depois que o espírito tivesse superado todos os obstáculos, através da filosofia hegeliana do espírito do mundo e alcançado completamente sua meta final, isto é, “o saber sobre si mesmo” (*das Wissen seiner selbst*).”⁶⁷¹

Deste modo, Hegel compôs suas maiores obras, *Philosophie des Rechts* [Filosofia do Direito], *Geschichte der Philosophie* [História da Filosofia] e *Philosophie der Geschichte* [Filosofia da História] neste estado de ânimo confortável e autocomplacente de quem se reconhece como o portador da mensagem da chegada do espírito do mundo à sua meta final durante estes anos em Berlim; reescreveu também sua *Logik* [Lógica] e revisou sua *Enzyklopädie* [Enciclopédia] — vivendo assim a vida de um “Biedermann”, uma pessoa cordial e conservadora. Costumava dizer que a filosofia deveria “permanecer na cátedra” (*auf dem Katheder bleiben*) e aqueles que o conheciam pessoalmente ficam assombrados com o tom cotidiano e habitual de sua conversação, totalmente despida do espírito brilhante que manifestara em seus livros e à qual se entregava com evidente prazer. Heinrich Hotho, por exemplo, conheceu Hegel na década de vinte do século dezenove e assim o descreve: “Seu rosto estava prematuramente envelhecido e suas costas encurvadas; [...] frequentemente, quando recebia visitas em casa, se apresentava ainda usando uma camisola de dormir cinza-amarelada, que caía descuidadamente de seus ombros encolhidos, descendo sobre o ventre magro até chegar ao assoalho; não havia o menor sinal em sua aparência externa e visível que delatasse grandeza, nem demonstrava qualquer encanto pessoal ou sequer uma educação refinada. O traço mais característico que emanava de sua figura era um ar de antiga respeitabilidade burguesa.”⁶⁷²

Em outras palavras, não possuía atração pessoal e nem tampouco

eloquência, era de fato um homem que lutava penosamente com as palavras e as sentenças que saíam de sua boca nesses últimos anos eram muitas vezes quase incompreensíveis, por causa do dialeto suábico, que não fazia o menor esforço para ocultar, pelo menos durante as conversas. As pessoas ficavam se esforçando para adivinhar o que poderia ser a palavra “*eppes*”, que ele empregava com frequência, até que acabavam por perceber que era sua maneira de pronunciar “*etwas*” [algo], um termo que era revestido da maior importância dentro do linguajar filosófico. Não teria ocorrido a ninguém, antes de encontrá-lo pessoalmente, que o portador do “espírito do mundo” se apresentasse sob tal aspecto. Era incompreensível que empregasse em sua vida diária uma linguagem tão inferior àquela empregada em seus escritos e mesmo à utilizada em suas aulas. Não obstante, quando se tratava de criticar os católicos, este homem que nunca deixou de ser um protestante fundamentalista da Suábia (*Schwaben*), subitamente demonstrava possuir uma língua perfeitamente afiada. Em uma de suas aulas, Hegel se deu ao luxo de apresentar, mesmo que fosse em tom de brincadeira, o seguinte paradoxo: “Se um rato (*Maus*)”, estas são justamente suas palavras, “comer uma hóstia consagrada (*eine geweihte Hostie fresse*), então, segundo a doutrina católica da Transubstanciação, ele toma dentro de si o corpo do Senhor (*dann nehme sie den Leib des Herrn*) e deve, portanto, ser adorado (*angebetet werden*).”

Devido a essa brincadeira boba, revoltou os católicos e até mesmo alguns setores eclesiásticos protestantes, que exigiram ao Estado que tomasse as medidas legais cabíveis por esta desnecessária quebra de bom-tom. Mas tal não ocorreu. Hegel tinha “as costas quentes” e se defendeu dizendo que, em sua condição de luterano, tinha o dever e o direito de desmascarar a idolatria que os papistas disseminavam. Logo a seguir, em sua próxima aula, fez a mesma declaração a seus estudantes. Um capelão católico que estava sentado no auditório, encarou ameaçadoramente o professor. Hegel enfrentou seu olhar firmemente e observou: “Essa sua cara feia não me impressiona em nada.” (*Daß Sie mich so ansehen, imponiert mir nicht*).⁶⁷³

Quando atuava como filósofo, entretanto, Hegel se revestia de todo o aparato e imponência oficiais. Seus *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* [Anuários de crítica científica], criados e editados por ele a partir de 1826, deveriam ter na origem um representante estatal entre os membros de sua diretoria. Mas embora tal representante não tenha chegado nunca a ser

nomeado, as sinopses e revisões de obras eram efetuadas e consideradas como se provenientes de um órgão oficial do governo. Algumas dessas revisões deram mesmo motivo para que Börne iniciasse uma polêmica contra ele, o qual protestava com frequência, tanto em público como através de cartas aos jornais, contra aquela “ameaçadora estatização do espírito” (*drohenden Verstaatlichung des Geistes*) promovida por ditos anuários⁶⁷⁴

A “perseguição dos demagogos” (*Demagogenverfolgung*), iniciada em 1819 e em cujo decorrer foram encarcerados alguns opositores do governo, enquanto outros, como o teólogo berlinense De Wette, eram demitidos de seus cargos,⁶⁷⁵ havia resultado em uma certa calma política na Berlim dos anos vinte do século dezenove. As corporações de estudantes foram proibidas e assim permaneceram. Os estudantes tinham permissão para se embriagarem à vontade e até para promoverem arruaças controladas, mas não para fazer política; esperava-se deles que estudassem muito e raciocinassem pouco. Em 1824, o então estudante Ludwig Feuerbach escreveu de Berlim a seus pais: “Em nenhuma outra universidade reina um espírito de trabalho tão organizado como aqui, nem se demonstra tanto interesse por tudo que ultrapasse as meras agitações políticas e arruaças de rua tão comuns entre os estudantes de outras universidades, nem se encontra um impulso tão forte para a ciência, nem é encontrada tanta calma e tranquilidade. Outras universidades são autênticas tabernas (*Kneipen*) em comparação com esta casa de trabalho” (*hiesig Arbeitshaus*).⁶⁷⁶

A filosofia de Hegel, que inclusive apresenta o “espírito do mundo” como trabalhando (*arbeitender vorführt*) para realizar sua obra, se acomodava muito bem a esta disposição de espírito e ao decorrente estado de coisas. Contudo, após a realização do trabalho, segue-se a distração (*Erholung*) consoante a verdade do domingo (*Sonntagswahrheit*). Mas quando a arte aspira a ser algo mais do que distração do trabalho, as coisas começam a ficar mal paradas.

Da involução (*Rückbildung*) da cultura política quem principalmente se beneficiou foram o teatro e, particularmente, a ópera. Essas artes, que propiciavam pontos de reunião para contatos sociais maciços, serviam como uma válvula de escape das pressões políticas e sociais. Rahel Varnhagen escreveu: “Uma cidade sem teatro representa para mim um ser humano com os olhos vendados, em uma sala fechada e sem qualquer corrente de ar ou a caminhar sem destino certo. Em nossa época e em nossas cidades, é a única

atividade em que coincidem os prazeres estéticos e os do espírito, em que confluem a alegria e a seriedade e em que podem participar todas as classes sociais.”⁶⁷⁷ E o ministro Bernstorff observou laconicamente: “Ora, algum osso nós temos de deixar para os cães famintos!”⁶⁷⁸

A paixão pelo teatro experimentou então um novo apogeu. Em torno do teatro era possível realizar os grandes debates que em outras áreas eram proibidos pela censura. *Der Freimütiger* [O leitor sincero], uma revista de variedades muito lida na época, pendurava caixas de correspondência pelas ruas centrais de Berlim, dentro das quais qualquer um podia depositar suas críticas sobre as peças de teatro ou as tendências teatrais em voga, muitas das quais eram publicadas depois. Até mesmo Hegel redigiu algumas destas críticas, que foram devidamente dadas à publicidade pela revista.

Contudo, os gostos haviam mudado: nunca antes o espírito do sublime havia passado por piores tempos. Era agora que o gênero ligeiro tinha sua grande oportunidade. Entre 1815 e 1834 foram representadas no Teatro Nacional de Berlim 56 tragédias (*Trauerspiele*) e 292 comédias (*Lustspiele*). Enquanto as ambições napoleônicas mantinham o mundo em suspenso, triunfavam na Alemanha as peças trágicas baseadas na ideia do destino (*Schicksalstragödie*). Mas a queda de Napoleão representou também o fim das grandes façanhas e as grandes fatalidades que sofriam os personagens dos dramas perderam a sua importância (*Gewichtigkeit*) no espírito popular. Os palcos passaram a mostrar dramas progressivamente mais leves e mais cômicos. Alguns atores alcançaram grande fama pela sua triunfal interpretação de macacos (*Affenrollen*), envoltos em fantasias improvisadas cuja falta de naturalidade era evidente. Ao mesmo tempo, as montagens cênicas se tornavam cada vez mais luxuosas. A *Undine* [Ondina] de E. T. A. Hoffmann, cuja decoração foi desenhada por Schinkel, obteve grande sucesso tirando proveito desta tendência da época. Mais suntuosa ainda foi a apresentação da ópera *Der Freischütz* [O Caçador Furtivo] de Weber, em 1821. Mas os efeitos mais impressionantes foram empregados por Spontini, que chegou a colocar elefantes em cena e a soltar disparos de canhões nos bastidores, naturalmente sem abusos.⁶⁷⁹

O gosto pelo teatro ligeiro aumentou igualmente a sensibilidade para a ligeireza dos pés. Os berlinenses diziam da bailarina Fanny Elßler: “Ela dança a história universal”.⁶⁸⁰

Deste modo um espírito do mundo que frequentemente agia mais como se fosse um colega docente de Hegel claramente precisava saber se equilibrar sobre suas próprias pernas e até mesmo fazer algumas piruetas. Deste modo, Schopenhauer chegara a uma Berlim empenhada em recobrar-se dos esforços despendidos durante as últimas três décadas. A situação era comparável ao salão de entrada (*foyer*) de um grande teatro durante o intervalo entre dois atos: a gritaria que passava por conversações (*Stimmengewirr*) conseguia aplacar temporariamente (*abebben*) os espíritos excitados pelas emoções sofridas alguns momentos antes e diluir na falta de transcendência da vida diária, mas real, as impressões da falsa grandeza que se acabara de testemunhar sobre o palco. A grandiosa filosofia de Hegel tinha aqui a função de influir como uma suspensão ampla e confortável (*breit-behagliche Rezension*) de tantos acontecimentos emocionantes que haviam mantido em suspenso a respiração de todos e que, felizmente, já haviam passado (*jetzt vorbei sind*). Chegara o tempo da colheita, podia-se contemplar os campos de cereais maduros e guardar a colheita nos celeiros. Chegara a época do estilo Biedermeier, tranquilizador e medíocre.

Mas o espírito dos tempos era mais sofisticado do que poderia parecer à primeira vista. A partir de 1815, a política da Restauração que brotava da corte francesa procurava restabelecer à força (*hineinzwängen*), como se nada se tivesse passado desde então, não somente a política, mas todo o estilo de vida do século dezoito. Não obstante, coisas demais haviam transcorrido durante as décadas intermediárias. A confiança proclamada na validade e na estabilidade das instituições herdadas desse passado ainda recente tinha elementos artificiais e deliberados. O fato de se estar apoiando e aceitando as tradições (*Gegebene*) não conseguia esconder uma impressão, leve, mas presente na mente de todos, de que a situação presente era como um palco de fundo falso (*Doppelbödigkeit*) de onde sempre poderia saltar alguma surpresa. As convicções começavam a vacilar e os antigos valores morais enfraqueciam. As pessoas se acomodavam, baixavam a cabeça às convenções, adotavam abertamente opiniões confortáveis, mas ao mesmo tempo espiavam avidamente “desde quatinhos secretos” (*aus heimlichen Stübchen*), na expressão de Eichendorff e ansiavam pelos espaços livres, em que havia espaços “abismais” (*abgründig*), embora neles dominasse uma “luz crepuscular” (*Zwielicht*). Era a época exata para que triunfassem os contos fantásticos de E. T. A. Hoffmann e para o prof. Wolfart, catedrático da

Universidade de Berlim, alcançar grande sucesso apresentando em público os seus “sonâmbulos” (*Somnanbulen*). Até Schopenhauer se dispôs a assistir um de seus espetáculos, sem perda de tempo, tão logo retornara a Berlim.⁶⁸¹

Um crítico da *Literaturblatt* [Folha Literária] de Berlim lamentou a perda da “ingenuidade” (*Naivität*), do “intimismo” (*Innigkeit*) e do “heroísmo” (*Heroismus*) nas peças de teatro e até mesmo nas óperas que vinham sendo apresentadas. “Heroico” (*heroisch*), segundo a perspectiva da década de vinte do século dezenove, parecia até mesmo o jogo da ironia romântica, porque nela se tratava definitivamente de uma totalidade (*Ganze*), particularmente de um Eu capaz de ascender aos céus por seus próprios meios. Mas tudo isso, lamentava-se o autor do artigo, fora dissolvido em meras artificialidades, efeitos teatrais (*Effekthascherei*) e “desvarios” (*Aberwitz*) cênicos.

Até mesmo os esforços para cimentar à força certa solidez tinham elementos de artificialidade. O antigo prazer romântico de perder-se na imensidão, abandonando toda a orientação tradicional da sociedade transformara-se agora no prazer de adquirir novas raízes (*Verwurzelung*). Friedrich Schlegel e Clemens Brentano se converteram ao catolicismo, Hoffmann foi nomeado conselheiro de cultura e Hegel adotou a “Religião do Estado”, por mais que proclamasse seu luteranismo. Os antigos voos da imaginação do romantismo estavam sendo agora freados: muita gente apertava o pedal e não somente do piano, instrumento inventado recentemente e que começava agora a ser instalado nas salas de visitas de todos os lares burgueses.

Sobre este solo vacilante, que as pessoas pretendiam estar firme, começou a produzir-se um grande arrazoado literário. Nunca houvera uma vida social tão intensa e, não obstante, nunca antes as pessoas haviam lido e escrito tanto. Em Berlim os clubes literários, as associações culturais, as mesas redondas e os saraus artísticos pareciam brotar do solo como cogumelos. Existia uma “Sociedade sem Lei” (*Gesetzlose Gesellschaft*), cuja única finalidade, conforme a expressão de E. T. A. Hoffmann, era “reunir-se para almoçar ao meio-dia de acordo com as melhores maneiras alemãs”. Uma *Gesellschaft für Deutsche Sprache* [Sociedade da Língua Alemã] se reunia ao redor dos irmãos Gerlach.⁶⁸² Hoffmann se reunia com seus *Serapionsbrüdern* [Os irmãos de Serapião] e Clemens Brentano fundou a *Gesellschaft der Maikäfer* [Sociedade dos Marimbondos], cujos membros se dedicavam a “fazer poesia e idealizar” (*Dichten und Trachten*). Havia ainda a *Bund der Philarten* [Liga dos Amantes

da Arte], cujo lema consistia em “despertar a alma de seu sono” (*die Seele vom Schlafe erwecken*). Na Friedrichstraße se reunia um grupo numeroso sob o nome indefinido mas pretensioso de *Disputierverein zur Behandlung schwebender Fragen* [Associação de Discussões sobre o Tratamento de Questões Pendentes].

Em parte, todas estas sociedades eram formas disfarçadas de associações políticas em que o estrangulamento da opinião pública pela severa censura prussiana era compensado até certo ponto. Mas seu objetivo principal era o de alcançar um sentimento de bem-estar a que a literatura fantástica temperava com um certo grau de arrepios ou preocupações de caráter mais ou menos irreal (*Unsolide*).

Sem dúvida, as águas literárias que corriam por Berlim eram turvas. Um grupo de estudantes se reunia em uma das mesas do Café Royal com o objetivo declarado de completar o “Fausto” de Goethe, em formato de versos de idêntico estilo e pomposidade que compunham em conjunto (o próprio poeta só escreveu a última parte da obra na velhice). Nos lugares de distração noturna eram comuns os repentistas, chamados de *Matadore*, que compunham poemas espontâneos a partir de um lema, uma frase ou uma palavra de ordem. Um certo Otto Jacobi, escrivão do tribunal de audiências, declarou que pretendia contar toda a história dos imperadores alemães, a partir de Carlos Magno, por meio de dramas em verso, dos quais já rascunhara várias dúzias, mas que não chegaram a ver a luz do dia, que dirá as luzes da ribalta. Quem realmente trabalhou nessa temática foi Ernst Raupach, o qual, em apenas dez anos, escreveu cinquenta peças para os palcos berlinenses relatando a história da dinastia dos Hohenstaufen. Nenhum desses reis e imperadores deixou de ser lembrado e todas as peças chegaram a ser encenadas.

Os editores de livros de bolso para as damas e de almanaques para o público em geral chegavam a realizar concursos para autores inéditos, porque a demanda do público leitor era tão grande que não chegava a ser aplacada nem pelo trabalho de autores tão prolíficos como os que escreviam então. A própria universidade, conforme escreveu o jovem Feuerbach a seu pai, era uma “casa de trabalho” (*Arbeitshaus*). De fato, contrariamente ao que pretendia o fundador da Universidade de Berlim, Wilhelm von Humboldt, a formação profissional de caráter prático ocupava agora um lugar predominante, superando de longe as ciências teóricas e a filosofia. Contudo,

tanta laboriosidade e afã de superação estavam sendo construídos sobre um solo pantanoso. Tanta dedicação ao trabalho, tanta probidade, uma construção de túneis que lembrava o trabalho de toupeiras (*maulwurfshaft*) precisava também de uma certa segurança no que se referia às grandes questões, explicações sobre o Todo e o Grandioso (*Große und Ganze*), ou seja, ficar sabendo de que modo “cada coisa chegou a ser o que era” (*wie alles kam, wie es jetzt ist*), como se dizia então. Embora a maioria se prestasse ao papel de engrenagens e rodas dentadas (*Rädchen und Schraubchen*) no grande mecanismo universal, apesar de tudo isso, conservavam a curiosidade e inquietação suficientes para interrogar-se sobre como funcionava toda aquela maquinaria e para onde tudo aquilo se dirigia. Mas a curiosidade dessa gente não era grande o bastante para que estivessem dispostos a perder sua tranquilidade e conforto. Tal curiosidade cômoda, que preferia evitar qualquer risco, era satisfeita precisamente pelos ensinamentos ministrados por Hegel em seus cursos. Por esse motivo, suas aulas eram frequentadas, entre outros, por veterinários, agentes de seguros, funcionários públicos, empregados do comércio e até tenores de ópera. Era bastante possível que a maioria não entendesse muito bem o que estava sendo dito, mas bastava saber que haviam encontrado alguém que entendia tudo e que achava que tudo estava indo muito bem. Tal era o estado de ânimo predominante e tais as necessidades que deviam ser satisfeitas — não é de espantar, portanto, que a mensagem inquietante de Schopenhauer não encontrasse ali um pouso adequado.

Segundo a maneira de perceber da época, o elemento principal do ensino de Schopenhauer era um retorno a Kant. Ora, a opinião corrente era a de que a crítica transcendental kantiana já estava superada e que fora até muito boa, mas pertencia a outra época. A maioria das pessoas acreditava saber o que o mundo era na realidade e esta crença lhes comunicava calma e tranquilidade. Era a necessidade de conforto que o exigia assim: a história loucamente agitada dos anos anteriores já se tranquilizara, pelo menos aparentemente. O respeito pela incognoscibilidade da “coisa em si” já se esfumara juntamente com a fascinação pelo elemento demoníaco que Napoleão soubera representar de maneira tão convincente. A isto se acrescentavam os progressos das “ciências naturais”, por meio das quais o conhecimento empírico da natureza avançava a passos largos, sem dar grande importância aos problemas teóricos, que se considerava seriam resolvidos no devido

tempo. Ante o grande espetáculo dos triunfos da ciência, os escrúpulos da razão apareciam cada vez mais como algo de supérfluo. A mistura espiritual de sobriedade empírico-pragmática com a ânsia especulativa hegeliana, ambas compatíveis com a ética e a ortodoxia cristãs protestantes, não deixavam nenhuma margem para o estabelecimento de uma metafísica da vontade fundamentada sobre uma radicalização da crítica kantiana do conhecimento e que parecia ser, para mal dos pecados, completamente ateia.

Havia duas alternativas: ou as pessoas entendiam a metafísica schopenhauereana da vontade, mas se recusavam a aceitá-la, justamente *porque* a entendiam; ou então simplesmente a descartavam porque não a haviam entendido ou a haviam entendido mal e, portanto, não conseguiam perceber a sua originalidade. De fato, dentro do espírito reinante, só haviam estas duas possibilidades. Se nos limitarmos à segunda, pode-se observar que as poucas críticas publicadas a respeito da obra de Schopenhauer consideraram sua metafísica da vontade como sendo apenas uma nova derivação da obra de Fichte; ou seja, entenderam a “Vontade” schopenhauereana como sendo uma força do espírito ou da razão. Este era um equívoco fatal contra o qual Schopenhauer se havia pronunciado explicitamente. Ninguém entendeu a “Vontade” no sentido que ele lhe havia dado, ou seja, como sendo o oposto da razão (*das andere der Vernunft*). Por mais que Schopenhauer falasse de um “impulso cego” (*blinde Trieb*), da “vontade da natureza” (*Willen in der Natur*), da natureza agindo dentro de nós (*Natur in uns*), a única coisa que se achavam dispostos a associar com o termo e isso na melhor das hipóteses, era a “Natureza” conforme a descrevera Schelling. Mas também na “Natureza” de Schelling se abrigava, em última análise, o “sujeito-espírito” (*Geist-Subjekt*), isto é, um anseio e uma atividade que alcançava no espírito e na consciência a sua forma mais alta de expressão e ali adquiria sua configuração própria. Por outro lado, se a filosofia de Schopenhauer era entendida corretamente, por certo resultaria completamente estranha em uma época fascinada pelo *panlogismo*⁶⁸³ de Hegel. Ninguém estava disposto a aceitar que a razão fosse meramente um epifenômeno, conforme dizia Schopenhauer, ao invés de ser ela aquilo que movimenta toda a natureza e, em especial, aquilo que dirige a história. Ninguém queria aceitar que o coração da realidade, enquanto “coisa em si”, fosse alguma coisa de caráter “não-racional” (*Nicht-vernünftiges*).

Deste modo, ou se ignorava a originalidade do posicionamento de Schopenhauer ou se a reconhecia, mas era considerada como um desvio da realidade (*Abwegigkeit*) tão evidente que nem valia a pena discutir a respeito dessa teoria nova.

A colocação de Schopenhauer contra o panlogismo somente podia parecer mesmo uma coisa extemporânea (*unzeitgemäß*) dentro da inclinação do espírito da época pelo pensamento histórico tão poderosamente exposto e alimentado por Hegel. Ao contrário da maioria dos filósofos seus contemporâneos, Schopenhauer se negou e, dentro de sua maneira de pensar, se via obrigado a negar, a interpretação da história como um desenvolvimento progressivo da verdade (*Wahrheitsgeschehen*). Um outro elemento que funcionava contra ele eram os seus “anátemas” (*Bannsprüchen*) violentos e escandalosos contra a história, que ele encarava como um carnaval ou um baile à fantasia que apresentava sempre as mesmas paixões e caracteres com idêntico tipo de mentalidade ao das “máscaras” da comédia italiana, algo que soava mais como os rugidos de um fóssil dentro daquela que se considerava então a época pré-moderna (*vormoderner Zeit*).

E a isto ainda teríamos de acrescentar o pessimismo de Schopenhauer e sua negação do mundo, que apresentava conotações místicas e ressonâncias demasiado hindus. Estas alegações deveriam parecer inauditas, quando não completamente bizarras, para seus contemporâneos. Para que fossem rechaçadas, bastava atentar o franco ateísmo que parecia se desprender de tais opiniões.

Mas o fato de que Schopenhauer não tivesse sido levado filosoficamente a sério nessa época e dentro desse contexto, acabou por ser uma vantagem para ele. Isso porque, se tivesse sido levado a sério, essa afronta contra a religião era um luxo a que um filósofo não se podia dar, precisamente na época da Restauração e não teria passado impunemente. Tanto as autoridades governamentais como as universitárias costumavam intervir, inclusive em casos muito mais inócuos, embora só o fizessem, naturalmente, quando a voz que se erguia contra a religião do país encontrasse repercussão suficiente para que os comentários chegassem aos ouvidos de tais autoridades. Kant fora punido por suspeita de que seus escritos conduzissem ao ateísmo e o mesmo sucedera há bem menos tempo com Fichte. Durante os anos em que Schopenhauer viveu em Berlim, foi castigado disciplinarmente Eduard

Beneke,⁶⁸⁴ logo um dos que haviam publicado uma crítica negativa de *O Mundo como Vontade e Representação* e que fora bastante insultado por Arthur em consequência.

Anos mais tarde, quase todos os jovens hegelianos ou mesmo seus discípulos mais velhos que demonstrassem simpatia pela esquerda tiveram seu acesso à carreira acadêmica impedido — justamente sob a acusação de ateísmo.

O próprio Hegel, que escrevera uma história da religião, havia proporcionado a mecha para as explosões posteriores de críticas religiosas, mas fora bastante cauteloso em seu tratamento do assunto, temendo exatamente alguma acusação desse gênero. Em seus apontamentos para suas aulas em Berlim sobre *Filosofia e Religião*, observou: “A filosofia foi acusada de querer se situar “acima” (*über*) da “religião” (*Religion*), mas quem observar os fatos atentamente, perceberá que esta afirmação é falsa. [...] Ela se situa unicamente “acima da forma da fé” (*über die Form des Glaubens*), mas seu conteúdo é o mesmo.”⁶⁸⁵ Apesar de tudo isso, a facção fundamentalista da ortodoxia cristã luterana de Berlim desconfiava até mesmo de um filósofo tão leal às ideologias políticas do estado prussiano. Os eclesiásticos e leigos que cercavam o Bispo Eylert e os redatores e contribuintes do *Evangelischen Kirchen-Zeitung* [Jornal da Igreja Evangélica], publicado por Hengstenberg, procuravam inocular seu veneno contra Hegel nas autoridades da corte real, mas até então não haviam obtido o menor sucesso.⁶⁸⁶ Contudo, a metafísica da vontade de Schopenhauer — em sua condição de doutrina que declara a vontade como única substância e dentro da qual não existe lugar para um deus criador nem tampouco uma finalidade para o mundo, dentro do mais puro ateísmo — nem chegou aos ouvidos deste último círculo; quanto à doutrina da negação da vontade, esta soava tão hindu e tão claramente abstrusa, que nem sequer o Bispo Eylert, que tinha ouvidos por toda parte e antenas aguçadas para qualquer coisa que lhe cheirasse a heresia ou a ataques à igreja, deu-lhe a menor importância. Em um memorando publicado e distribuído em 1819, Eylert ameaçara os políticos responsáveis pela universidade, trovejando contra a “arbitrariedade excêntrica” (*exzentrische Willkür*) da filosofia moderna, “a qual, atacada por uma epidemia de novidades arrogantes, cria e destrói sistemas sem cessar, pervertendo a linguagem e os conceitos através dessas mudanças contínuas, tão incessantes como vãs.”⁶⁸⁷ Contudo, a “arbitrariedade excêntrica” do próprio

Schopenhauer, permanecia por enquanto alienada das controvérsias e, desde modo, não atraiu sobre ele quaisquer medidas disciplinares, especialmente porque suas doutrinas, conforme determinou o bispo Eylert, não se inscreviam entre os “Sistemas” (*Systemen*) que poderiam despertar temor por serem capazes de “ultrapassar sua própria esfera” (*Sphäre überschreiten*) e assim darem origem a “políticas revolucionárias” (*revolutionären Politik*).

Até mesmo a filosofia da arte de Schopenhauer parecia estranha. A época da religião da arte esposada pelos românticos já se concluía em 1815. A euforia dos artistas cederia lugar ao desencanto perante uma realidade indomável. Os filósofos “selvagens” (*Wilden*) que haviam brilhado na volta do século (*Jahrhundertwende*) ou já haviam morrido ou tinham perdido todo o seu entusiasmo. O que o povo apreciava agora era o valor da arte como entretenimento: todos orbitavam ao redor do agradável e ninguém mais estava interessado em aventuras. Queriam chegar ao destino sem precisarem palmilhar o caminho que a ele conduzia. Hegel ensinava que a arte representava um nível inferior do espírito, superado de longe pela religião e pela filosofia. Também não se pode esquecer que a arte, em última instância, teria de atuar sob o comando do espírito objetivo, isto é, sob as ordens do Estado. Além disso a arte, como de resto a própria religião, era arrastada pela ressaca do pensamento histórico relativizante, o qual determinava que deveria responder aos princípios de sua utilidade prática e de sua força moralizadora. Até mesmo as musas eram solicitadas para trabalhar dentro da vida burguesa e em seu favor. Em poucas palavras, haviam desaparecido o arrebatamento (*Schwung*) e a despreocupação (*Unbekümmertheit*) que haviam situado a arte no cume dos objetivos possíveis (*Zweckreihen*). Agora somente se esperava dela que servisse a seus propósitos, fosse decorativa e se demonstrasse útil.

Schopenhauer via as coisas de um modo completamente diferente: nem ele apresentava qualquer tratamento histórico da arte, nem mencionava sua utilidade em sentido algum, em nada que servisse ao princípio da realidade. Como sabemos, ele levou a sério, de uma forma tão radical que não tinha o menor exemplo anterior, a caracterização kantiana do gozo artístico como um “prazer desinteressado” (*interesseloses Wohlgefallen*). Schopenhauer não amava a arte como decoração ou enfeite, nem como uma forma de se distrair da vida, mas a amava em oposição à vida (*gegen das Leben*), como um símbolo no qual se manifestava a emancipação da fadiga e da dor inerentes à vontade de viver. Na filosofia de Schopenhauer, a “Religião da Arte” encontrava

novamente toda a sua força, porém transformada em metafísica da arte e apoiada em uma base totalmente ateuística. Gerações de artistas — desde Richard Wagner até Proust e Samuel Beckett — se sentiram exaltados por essa filosofia. Mas esse momento era a época em que se manifestava a modéstia artística (*künstlerischer Bescheidenheit*). Ninguém mais tinha o Todo (*Ganze*) como seu objetivo pessoal, nem tampouco pretendia perder-se inteiramente no Outro (*Andere*). A palavra de ordem era permanecer no aqui e no agora.

Até mesmo o estilo de sua filosofia marcava Schopenhauer como um forasteiro (*Außenseiter*) e o marginalizava de sua época. Era um período em que parecia demasiado ofensivo pensar por si mesmo. Na primeira edição de sua obra principal, as invectivas polêmicas contra o conjunto dos filósofos de seu tempo eram ainda bastante benignas. Mas a atitude com que Schopenhauer se permitiu desdenhar orgulhosamente seus contemporâneos se demonstrou brusca e quase agressiva. Schopenhauer citou todos os filósofos clássicos da Antiguidade, os da Idade Média e os da Idade Moderna até Kant. Descreveu e participou do diálogo que estes sustentaram ao longos dos milênios e deixou entender, embora não o dissesse explicitamente: o presente filosófico pode ser perfeitamente esquecido. Schopenhauer se apresenta em seu texto como alguém que, afastado do barulho e da confusão da vida diária (*abseits des Gemurmels um der Handgemenge des Tages*), teve oportunidade de repensar todas as coisas a fundo e com independência: a sua é uma grande filosofia, elaborada unicamente por si mesmo (*Eigenbau*) e — na ausência dos cuidados e preocupações acadêmicos — realizada dentro de seu próprio lar (*in Heimarbeit hergestellt*). Trata-se de uma filosofia a que falta, por mais que seja acompanhada por erudição, o “odor do estábulo acadêmico” (*der akademische Stallgeruch*). Sem dúvida, a transparência, a clareza e a beleza da linguagem rompem ostensivamente com as características das palestras professorais. Existem até mesmo alguns elementos de ingenuidade, de despreocupação e quase de pureza que se desprendem desta filosofia. Basta pensar na maneira como Schopenhauer solicitou que fossem anunciadas as suas primeiras aulas em Berlim: “Arthur Schopenhauer dissertará sobre a totalidade da filosofia, isto é, sobre a doutrina da essência do mundo e do espírito humano.”⁶⁸⁸

Contudo, o que chama ainda mais a atenção na filosofia de Schopenhauer é o que poderia ser denominada a sua característica “existencial”.

Provavelmente é em sua *Ethik* [Ética] que este traço se apresenta com menor profundidade, a saber, em sua doutrina da negação da vontade. Ele mesmo assinala em uma parte dessa obra que “nem o santo tem por que ser um filósofo, nem o filósofo tem razão para ser um santo” — do mesmo modo que um “escultor” (*Bildhauer*) se limita a representar a “beleza dos seres humanos” (*schöne Menschen*), sem necessidade de ser ele mesmo belo — porque a filosofia se limita a mostrar uma “imagem refletida” (*reflektiertes Abbild*) da “essência do mundo” (*Wesen der Welt*) e da forma como se deve “viver uma vida correta” (*richtige Leben*).⁶⁸⁹ Mais tarde, Kierkegaard comentou criticamente que Schopenhauer nunca vivera conforme ensinava.

Apesar disso, o ponto de partida de Schopenhauer, ao contrário do que se passa com os filósofos, seus contemporâneos, era existencial segundo todos os pontos de vista; isso, simplesmente, porque para ele, a interpretação filosófica do mundo permanecia ligada à experiência única do próprio corpo, algo completamente pessoal e diante do qual não se poderia retroceder. Ainda que, em decorrência disso, seja possível construir uma figura da vontade que englobe a totalidade do mundo, somente cada indivíduo em sua identidade psicossomática pode “vivenciar” (*erfahren*) o que é verdadeiramente a vontade — Schopenhauer nos fala da identidade entre o sujeito do querer (*Subjekt des Wollens*) e o sujeito do conhecer (*Subjekt des Erkennens*) dentro de um só indivíduo. Que o mundo seja representação e ideia, é coisa que eu poderia saber por outros meios, mas somente existe um lugar no mundo em que eu possa “vivenciar” (*erfahren*) esse conhecimento: esse lugar sou eu mesmo. Eu posso pensar os pensamentos dos outros, o mundo como representação penetra dentro de mim e eu mesmo sou uma representação para os demais. Neste sentido, pode-se dizer que eu também estou sempre “fora” (*draußen*) de mim, ou seja, nos outros, na história etc. Mas nem posso abandonar meu corpo, nem tampouco ingressar no corpo dos outros. É nesta identidade corporal que se condensa toda a densidade do ser, tanto na alegria, como na infelicidade.

Em torno de Schopenhauer, contudo, se elaboravam então outras filosofias, embasadas em ideologias bem diversas. Em todas elas, o ser se encontrava “fora” (*draußen*), mas em um sentido literal: nos objetivos, nas coisas, no processo histórico, na marcha do espírito em direção ao progresso. O mais imediato, isto é, o próprio corpo, se interpretava como se fosse algo de

estranho, desmaterializado, esquartejado por um olhar perscrutador ou distante, ou então se convertia justamente na coisa mais distante, que só poderia ser deduzida a partir das categorias do espírito. Deste modo, o espírito é o necessário: o fato de que habite dentro de meu corpo é puramente casual. Por meio do pensamento, também Schopenhauer foi capaz de suprimir o indivíduo de seu cosmos, interpretado como Vontade; mas não se esqueceu, nem sequer por um instante, de que é o próprio indivíduo existente quem suprime a si mesmo como indivíduo. O mundo inteiro oscila no vértice de uma existência individual e essa só pode ser a minha. Por esse motivo, ele também considerou esta identidade entre o sujeito do querer e o sujeito do conhecer dentro de um único indivíduo como o enigma mais assombroso e profundo, o problema filosófico *kat'exochen* [por excelência].⁶⁹⁰

E Schopenhauer pretendia explicar tudo isto a um punhado de estudantes da Universidade de Berlim durante o verão de 1820!... Na sala contígua, Hegel palestrava perante um auditório repleto. No semestre de inverno seguinte, Schopenhauer foi mandado passear: o curso não foi oferecido por falta de interesse por parte dos alunos. Isso representou para Schopenhauer uma catástrofe existencial. Ele teria condições de superar esta fase com a ajuda de sua própria filosofia? Schopenhauer havia feito uma filosofia. O que esta filosofia podia fazer agora pelo filósofo?

[648](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 44. (NA).

[649](#) Idem, *ibidem*, p. 43. (NA).

[650](#) August Friedrich Ferdinand von Kotzebue, 1761-1819, natural de Weimar, passou uma boa parte de sua vida na Rússia, chegando a ser mandado para a Sibéria. Reabilitado pelo Tzar Alexander I, foi nomeado membro do conselho do estado prussiano pelo Kaiser e tornou-se depois cônsul-geral da Rússia em Königsberg. Mudou-se depois para Weimar onde, segundo constava, tornou-se agente secreto russo. O certo é que editava ali um Jornal Literário de ideias altamente conservadoras, em que atacava o liberalismo e o romantismo, procurando particularmente desacreditar Goethe e os irmãos Schlegel. Mudou-se depois para Mannheim, mas a revolta contra suas ideias continuou e Karl Ludwig Sand, 1795-1820, um estudante bávaro de teologia no Seminário Católico de Tübingen, que se alistara como voluntário para combater os franceses, um tanto alucinado por ideais patrióticos e liberais, foi visitá-lo em sua casa, apunhalando-o no coração. A seguir, Sand apunhalou-se duas vezes, mas foi tratado na prisão, julgado e decapitado perante intensos protestos populares. O lugar da execução é chamado até hoje *Sandshimmelfahrtswiese* [Campina da Ascensão aos Céus de Sand]. Kotzebue, além de político e jornalista, foi poeta, romancista e teatrólogo, tendo alcançado sucesso ao nível europeu nesta última área (NT).

[651](#) *Gesammelte Briefe*, p. 35. (NA).

[652](#) Adele Schopenhauer, *Tagebücher* [Diários], Tomo II, p. 35. (NA).

[653](#) *Gesammelte Briefe*, p. 43. (NA).

[654](#) *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], Primeiro Volume, 1799-1849, p. 276. (NA).

[655](#) Idem, *ibidem*, Tomo I, p. 272. (NA).

[656](#) *Gesammelte Briefe*, p. 45. (NA).

[657](#) *Briefwechsel*, Tomo I, p. 272. (NA).

[658](#) *Gesammelte Briefe*, p. 55. (NA).

[659](#) Arthur Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen* [Preleções Filosóficas], publicado por Volker Spierling, 4 Volumes, München/Zürich, 1985 (Série Piper), Primeiro Volume: *Vorlesung: Theorie des Gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens* [Palestra: Teoria das Representações, Pensamentos e Conhecimentos Reunidos], p. 57. (NA).

[660](#) Citado por A. Gulyga, *Hegel*, p. 167. (NA).

[661](#) Jakob Friedrich Fries, 1773-1843, filósofo kantiano, que desenvolveu a “*Rechtfertigungstheorie*” [Teoria da Justificação] e foi igualmente o primeiro a estabelecer a distinção entre “linguagem objetiva” (natural) e “metalinguagem”. (NT).

[662](#) Citado por A. Gulyga, *Hegel*, p. 163. (NA).

[663](#) G. W. F. Hegel, *Werke* [Obras Completas], Tomo 11, p. 556. (NA).

[664](#) Citado por M Lenz, *Geschichte des Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin* [História da Universidade Real Frederico-Guilherme de Berlim], Tomo II, p. 220. (NA).

[665](#) Escaramuças (pequenas batalhas). Em francês no original. (NT).

[666](#) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [A Fenomenologia do Espírito], p. 564. (NA).

[667](#) Citado por A. Gulyga, *Hegel*, p. 81. (NA).

[668](#) Citado por J. E. Erdmann, *Philosophie der Neuzeit* [A Filosofia de uma nova época], Cap. 7, p. 168.

(NA).

[669](#) G. W. F. Hegel, *Werke* [Obras Completas], Tomo II, p. 191. (NA).

[670](#) Idem, *ibidem*, Tomo I, p. 381. (NA).

[671](#) R. Haym, *Hegel und seine Zeit* [Hegel e seu tempo], p. 4. (NA).

[672](#) Citado por A. Gulyga, *Hegel*, p. 246. (NA).

[673](#) Idem, *ibidem*, p. 279. (NA).

[674](#) Karl Ludwig Börne, 1786-1837, pseudônimo de Juda Löb Baruch, foi um jornalista nascido no gueto de Frankfurt e falecido em Paris, escritor de obras políticas e famoso satirista judeu-alemão. (NT).

[675](#) Wilhelm Martin Leberecht de Witte, 1780-1849, teólogo alemão luterano, correspondente de Fries e de Karl David Ilgen, ele mesmo um pregador eloquente, fora nomeado professor de teologia na Universidade de Berlim. Em 1819, escrevera uma carta de consolação à mãe de Karl Ludwig Sand, o assassino de Kotzebue, o que lhe custou não somente a perda da cátedra como seu banimento do reino da Prússia. De Witte foi refugiar-se em Weimar, onde teve bom acolhimento, mas não foi acompanhado pelo mesmo prestígio que antes gozara. (NT).

[676](#) Citado por M Lenz, *Geschichte des Königlich Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin* [História da Universidade Real Frederico-Guilherme de Berlim], Tomo II, Capítulo 1, p. 183. (NA). Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-1872 foi um filósofo humanista alemão que, a partir de 1841, ousou introduzir na teologia luterana elementos de racionalismo que causaram grande polêmica e futuramente exerceram influência sobre Karl Marx. (NT).

[677](#) Citado por M. von Böhn, *Biedermeier*, p. 440. (NA). Rahel Varnhagen von Ense, 1771-1833; solteira Levin, foi uma escritora judia-alemã que manteve um dos salões culturais mais famosos da Europa entre o final do século dezoito e o começo do século dezenove. (NT).

[678](#) Citado por M. von Böhn, *Biedermeier*, p. 440. (NA). Christian Gunther, conde von Bernstorff, 1769-1835, nascido na Dinamarca, fez carreira no funcionalismo prussiano. (NT).

[679](#) Karl Friedrich Schinkel, 1781-1841 foi pintor, urbanista e o mais notável arquiteto do neoclassicismo; *Ondina* foi posteriormente musicada como libreto de ópera por Lortzing e, nesta condição, até hoje é representada. Gaspare Luigi Pacifico Spontini, 1774-1851 foi um operista e regente italiano, muito celebrado em sua época. (NT).

[680](#) Citado por M. von Böhn, *Biedermeier*, p. 454. (NA). Franziska Elssler, 1810-1884 foi uma bailarina austríaca. (NT).

[681](#) De fato, espetáculos de hipnotismo, chamado na época também de “mesmerismo” do nome do médico austríaco Franz Anton Mesmer, que difundiu a técnica. Karl Christian Wolfart, 1778-1832 foi mandado pelo governo prussiano para estudar com Mesmer em Viena, no ano de 1812. (NT).

[682](#) Ludwig Friedrich Leopold von Gerlach, 1790-1861 seguiu a carreira militar e chegou a general prussiano; seu irmão Ernst Ludwig von Gerlach, 1795-1877, foi juiz, político e escritor; o “Círculo dos Irmãos Gerlach” funcionou entre 1805 e 1820; ambos eram filhos de Karl Friedrich Ludwig von Gerlach, primeiro prefeito de Berlim. (NT).

[683](#) Doutrina hegeliana segundo a qual o Universo é regido pelas leis da Lógica. (NT).

[684](#) Friedrich Eduard Beneke, 1798-1854, foi filósofo, psicólogo e teólogo luterano. Em suas obras atacou a filosofia de Hegel, que providenciou para que fosse demitido da Universidade de Berlim em 1822 e impediu sua nomeação como professor pelo estado da Saxônia, sob acusação de ateísmo. Em

1832 foi readmitido em Berlim, com o título de *professor extraordinarius*. Em março de 1854 desapareceu misteriosamente e seu cadáver só foi encontrado dois anos depois nas águas do rio Neckar. (NT).

[685](#) G. W. F. Hegel, *Werke* [Obras Completas], Tomo 16, p. 353. (NA).

[686](#) O Dr. Rulemann Friedrich Eylert, 1770-1852 foi nomeado bispo luterano de Berlim por determinação do Rei Frederico Guilherme III em 1817 e abandonou imediatamente suas ideias liberais para assumir uma posição extraordinariamente conservadora; Ernst Wilhelm Hengstenberg, 1802-1869 foi professor universitário e teólogo, líder da área conservadora da Igreja Luterana e redator do jornal mencionado. (NT).

[687](#) Citado por M Lenz, *Geschichte des Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin* [História da Universidade Real Frederico-Guilherme de Berlim, Tomo II, Capítulo 1, p. 118. (NA).

[688](#) *Gesammelte Briefe*, p. 55. (NA).

[689](#) Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen* [Obras Completas, comentadas criticamente e publicadas por Wolfgang, Barão de Löhneysen], Cinco Volumes, Stuttgart/Frankfurt am Main — *Nachdruck* [Reimpressão] de 1986, Frankfurt a.M. (Editora Suhrkamp-Taschenbuch), *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O mundo como vontade e representação], Tomo I, Primeira Parte, p. 521. (NA).

[690](#) Idem, *ibidem*, p. 161. (NA) Em grego no original. (NT).

DÉCIMO NONO CAPÍTULO

Estratégias Filosóficas Contra a Desilusão. Aperfeiçoamentos e Retoques em seus Cadernos de Anotações. A Amada Caroline Medon. O “Caso Marquet”. Segunda Viagem à Itália. Doença. Odisseia por Caminhos Tortos. Retorno a Berlim. O Final Burlesco.

Em 1823, Schopenhauer anotou em seu caderno secreto que levava o nome de *Eis Eauton* [A respeito de mim mesmo]:⁶⁹¹ “Todas as ocasiões em que me senti infeliz ao longo da vida sempre foram provocadas principalmente por causa de um *méprise*,⁶⁹² a saber, um erro cometido não por mim, mas por alguém com relação à minha pessoa, por me tomarem por algo diferente do que sou, alguém simplesmente disposto a se lamentar agora por causa de suas desgraças; por exemplo, quando pensam em mim como um professor auxiliar (*Privatdocent*) que não conseguiu tornar-se catedrático (*Professor*) por falta de alunos; ou como um alvo das acusações e falatórios de um filisteu qualquer ou que não passa do objeto das conversas idiotas de comadres; ou como o acusado em um processo por danos corporais; ou como o apaixonado de qualquer garota por quem se enrabichou e que não estava disposta a aceitá-lo; ou como o paciente que tem de permanecer em casa devido a alguma enfermidade... [...] Mas embora tudo isso tenha acontecido comigo, eu nunca fui nada disso; todas essas figuras não foram mais que o tecido com que foi costurado um capote que usei durante algum tempo e logo depois troquei por outro. Quem sou eu, então? Sou este que escreve aqui? Nada disso, eu sou aquele que escreveu *O Mundo como Vontade e Representação* e que apresentou uma solução para o grande problema da existência (*vom großen Problem des Daseins eine Lösung gegeben*). [...] Esse sou eu e quem o poderia impedir de ser isso nos anos que ainda lhe restam para respirar?”⁶⁹³

Temos aqui um inventário de todas as desgraças, grandes e pequenas, que lhe aconteceram ao longo dos anos, até o momento em que escrevia: o fracasso em sua carreira universitária; a acusação e o processo reclamando

indenização por danos corporais e os prejuízos decorrentes que lhe foi movido por sua vizinha Marquet; sua infeliz relação amorosa com a corista e bailarina Caroline Richter, cujo nome artístico era “Medon”; a enfermidade nervosa que lhe provocava terríveis dores de ouvido e que o reteve em casa durante um ano. Mas também temos aqui (e formulada de uma maneira muito perspicaz), a estratégia de Schopenhauer para enfrentar seus infortúnios. Todas estas coisas negativas que comigo sucederam (*widerfahrt*), conforme nesta anotação disse Schopenhauer, não aconteceram comigo na realidade, porque “eu sou um outro” (*ich bin ein Anderer*); não sou o alvo destes infortúnios, mas o autor de uma grande obra filosófica. Fora de mim se encontra o grande baile de máscaras que é a sociedade, os papéis que nos dão a representar, a comédia. Quando Schopenhauer fazia um mau papel ou quando as coisas lhe ficavam mal paradas, ele se recolhia a sua “obra-eu” (*Werk-Ich*). Mas ao mesmo tempo, sua relação com esse “eu trabalhado” é de um tipo muito particular, porque a obra possuía uma “condição própria” (*eigentümliche Bewandtnis*), ou seja, era independente de seu autor: ela absolutamente não era mais apenas um “eu” (*gar kein ‘Ich’ mehr*). Primeiro Schopenhauer declarava: eu não estou no mundo lá de fora, eu sou minha obra. Mas logo a seguir afirmava: Minha obra — é algo completamente distinto de meu simples “eu”. Em seu manuscrito secreto, ele escreveu (por volta de 1825): “O que garante a autenticidade (*Aechtheit*) e portanto a imortalidade (*Unvergänglichkeit*) de meus filosofemas, é que não sou eu em absoluto quem os fez; em vez disso, eles fizeram a si mesmos (*sich selbst gemacht*). Surgiram dentro de mim inteiramente sem a minha colaboração (*Zutun*), em momentos nos quais todo o meu querer estava, por assim dizer (*gleichsam*), profundamente adormecido. [...] Escrevi somente o que se representava dentro de mim durante esses momentos de conhecimento, inteiramente livres de minha vontade (*ganz willensreiner*), como se eu fosse um simples expectador e testemunha (*Zuschauer und Zeuge*) e então o utilizasse para minha obra. Isso garante sua autenticidade e torna impossível que eu me equivoque sobre meu trabalho, apesar de toda essa falta de interesse e ausência de reconhecimento da parte do público.”⁶⁹⁴

Isso também dissera Hegel não muito antes: que o espírito do Absoluto havia entrado nele e ocupava um lugar (*der absolute Geist in ihm Platz genommen habe*). A diferença foi que acreditaram em Hegel, enquanto

Schopenhauer, bem ao contrário, foi deixado sozinho — precisamente e sobretudo por causa *desta* manobra arriscada com que tentava estabelecer a segurança dentro de si mesmo (*Selbstvergewisserungsmanöver*). Arthur precisou lançar mão de toda a força de seu pensamento para se imunizar contra a decepção sofrida. Para sorte sua, conseguiu desenvolver este mecanismo, porque não lhe faltariam ocasiões para desapontamentos futuros: a necessidade aguça a engenhosidade; além do mais, sua própria filosofia lhe fornecia argumentos suficientes para lhe explicar porque ninguém lhe dera a menor atenção até esse momento e até mesmo o tratavam com total descaso (*Nichtbeachtung*); em outras palavras, ele aprendeu a racionalizar suas decepções.

“Minha época” (*Mein Zeitalter*), anotou Schopenhauer, em 1820, no seu manuscrito secreto, “não é o âmbito em que se exercerá minha influência (*Wirkungskreis*); é tão somente o solo sobre que caminha agora minha pessoa física, a qual, por outra parte, constitui uma parte muito insignificante (*unbedeutender*) de minha pessoa total.”⁶⁹⁵ Esta sua pessoa “total” (*ganze*) sobrevoava muito acima de sua época. Era tão difícil de divisar como o alto de um monte (*Berggipfel*) desde a planície em dias de nevoeiro. Em Schopenhauer se manifestava constantemente o desprezo (*Abwertung*) pelo presente e pelo conjunto de seus contemporâneos. Não que ele negasse que pudessem haver em sua época personalidades dignas de nota, mas se existiam, ele apenas podia desconhecer-las, porque suas vozes eram abafadas pela gritaria sem sentido e efêmera de sua época, sobretudo em um período no qual a paixão desenfreada por ler e escrever produzia um contínuo fragor. Com um século de antecipação sobre Ortega y Gasset, Schopenhauer diagnosticou uma “rebelião das massas” (*Aufstand der Masse*) no mundo da palavra escrita. Para as massas, cujas possibilidades de se expressar e de ser escutada aumentavam sem cessar, as únicas coisas que importavam, segundo Schopenhauer, são aquelas que podiam alimentar seus interesses de autoconservação imediatos e as ilusões que lhes serviam para tornar as vidas mais confortáveis. Os seres humanos comuns, a quem Schopenhauer chamava de “produtos manufaturados” (*Fabrikwaare*) ou “vermes de duas patas” (*Zweifüßlern*)⁶⁹⁶ eram criaturas dominadas pelo medo, cujo único anseio era chegar ao porto seguro de uma concepção do mundo (*Weltanschauung*) que os pudesse lisonjear e tranquilizar. É dessa ânsia que

provém, oculta sob os disfarces mais variados, a fé em um deus pessoal que cuida diretamente de cada um de seus fiéis e que — na medida do possível (*womöglich*), através de seus servidores humanos — dirige todas as coisas para o melhor dos fins, não importa se esse deus recebe temporariamente o nome de “história”, “espírito absoluto”, “natureza”, “ciência” ou, em tempos mais recentes, “proletariado”. O verdadeiro filósofo, pelo contrário, vive “perigosa, mas livremente” (*gefährlich, aber frei*): as “certezas” (*Gewißheiten*), tanto faz as antigas e consagradas, como as que trazem novas roupagens, não lhe garantem qualquer proteção. É necessário que ele aprenda a sobreviver no desamparo (*Obdachlosigkeit*) provocado por sua percepção de toda a ausência de sentido (*Sinnverlassenheit*). Mas é claro que isto não serve para a “opinião pública” (*öffentliche Meinung*), que só busca crenças positivas a que aferrar-se e lugares seguros em que se possa refugiar e está sempre disposta a adotar uma nova maneira de pensar que lhe pareça ser mais favorável. Deste modo, o “fogo-fátuo saltitante” (*hüpfende Irrlicht*) da opinião pública não se pode transformar em qualquer “estrela guia” (*Leitstern*) que nos possa servir de orientação e pelo qual nos possamos deixar nortear.⁶⁹⁷

Uma filosofia que extrai todos os seus pontos de vista de uma reflexão contrária à vontade de viver realmente nada tem a dizer para aqueles — que são, naturalmente a maioria — que aspiram a conhecimentos que estejam a serviço justamente dessa vontade de viver que neles habita. Este pensamento se encontra no alicerce de todas as variações argumentativas com que Schopenhauer procurava dissipar a contrariedade (*Ärgernis*) que indubitavelmente sentia pela falta de ressonância de sua filosofia. Este raciocínio se acha profundamente ancorado no coração da filosofia schopenhauereana. Daqui também brotou o relacionamento positivo de Schopenhauer com a tradição esotérica, porque é justamente esta tradição que lhe permite fazer a seguinte inversão orgulhosa de seu fracasso: minha palavra não se dirige absolutamente aos que me ignoram; minha verdade está muito longe da praça do mercado e não foi feita para ser vendida em suas bancas. Em seu manuscrito íntimo, ao falar do culto secreto dos mistérios gregos, Schopenhauer raciocinou da seguinte maneira: “A instituição dos *Mistérios* na Antiguidade foi uma medida excelente (*vortreffliche Erfindung*), porque repousava sobre a ideia de escolher somente a alguns, dentre a massa informe da humanidade, a quem a verdade se demonstraria totalmente

inacessível por mais claramente que lhes fosse mostrada, para comunicar àqueles a verdade, ainda que dentro de certos limites. Da massa mais refinada dos iniciados eram, por sua vez, escolhidos somente uns poucos privilegiados a quem era revelado muito mais, porque se mostravam capazes de compreender muito melhor a verdade e assim sucessivamente.”⁶⁹⁸

A atitude esotérica pode ser acompanhada por um propósito astuto ou que, pelo menos, acreditava sê-lo, de exercer uma influência (*Wirkungsabsicht*) apesar de tudo — nesse sentido testemunha a história do florescimento das sociedades secretas durante as últimas décadas do século dezoito; mas pode também originar um conceito de verdade de um outro tipo (*andersartigen*), emergindo de tempos anteriores aos da idade moderna. Durante uma época em que as mentes se acostumaram cada vez mais a pensar a verdade em conjunção com a “eficácia” (*Wirksamkeit*) e, portanto, com a “utilidade” (*Nützlichkeit*), voltadas para um público em que a história era comumente entendida como o domínio progressivo da natureza etc., o fato de negar-se a reconhecer os resultados empíricos ou os ditames da opinião majoritária como critérios de verdade, dirigindo o desejo de conhecimento meramente para o prazer de possuir esse conhecimento, ao invés de encaminhar as conquistas da ciência para a obtenção de resultados imediatos ou de tecnologias úteis a médio prazo, teria de desembocar necessariamente em uma espécie de aristocracia do espírito. É justamente o que se pode observar em Schopenhauer. Nietzsche o admirou principalmente por isso e o acompanhou neste ponto com aquele seu sorriso de áugure (*Augurenlächeln*), isto é, de adivinho, que é apresentado por quem sabe muito ou pretende saber muito mais (*Allzuschlauen*) e que se encontra acima de todas as opiniões vulgares.

Schopenhauer, contudo, apesar de sua atitude forçosamente esotérica e aristocrática, manteve sempre, com uma certa ingenuidade, que havia “servido a humanidade” (*Menschheit gedient hat*) através da apresentação de sua filosofia. “Mesmo que eu tivesse de contrariar minha verdadeira natureza e meus próprios direitos humanos, eu tive que subtrair minhas forças do serviço de minha própria pessoa e do cuidado de meu bem-estar para oferecê-las ao serviço da humanidade. Meu intelecto não pertenceu a mim mesmo, porém ao mundo.”⁶⁹⁹

Não obstante, apesar do fato de que seus pensamentos “a serviço da

humanidade” (*Dienst der Menschheit*) se elevassem tão alto, o certo que seu intelecto serviu também a fins muito mesquinhos e pessoais. Por exemplo, em 1822, Schopenhauer justificou por meio destes propósitos sublimes a conduta egoísta que selou sua ruptura com seus familiares no que se referia à questão da herança: “Por este motivo, está justificado que eu vigie com solicitude a conservação da herança de meu pai, que durante tanto tempo me amparou e sem a qual o mundo nada teria recebido de mim, para que a faça durar até os anos de minha velhice.”⁷⁰⁰

Mas em suas reflexões da década de vinte do século dezenove, Schopenhauer não tratava somente de racionalizar sua falta de êxito junto ao público nem de buscar apenas um refúgio contra os desapontamentos ao abrigo de sua própria filosofia. Não se limitou a vilipendiar o público e a reafirmar sua autoconfiança, mas também procurou esclarecer a si mesmo. Tinha a sensação, efetivamente, de que a parte mais importante de sua missão já está cumprida (*den großen Wurf getan zu haben*), mas ainda se preocupava com numerosos problemas que acreditava ser necessário explicar antes que o quadro de seu pensamento ficasse completo. Todas estas reflexões serão incorporadas em suas obras posteriores e especialmente no segundo volume de sua obra principal.

A equiparação (*Gleichsetzung*) que havia feito entre a “Vontade” e a “Coisa em Si” no primeiro volume dessa obra — que é certamente um dos pontos centrais de sua filosofia — lhe apresentava uma problemática que não lhe dava um só momento de tranquilidade. Começara a reconhecer que a “Vontade” somente era a “Coisa em Si” até certo ponto. Em 1824, escreveu em seu *Brieftasche* (Porta-cartas): “Conhecer a “coisa em si” (*Ding an Sich erkennen*) é uma expressão contraditória, porque todo o conhecimento é “representação” (*Vorstellung*), enquanto a “coisa em si” significa precisamente a “coisa” (*Ding*) enquanto ela “não é” (*es nicht*) representação.”⁷⁰¹

Apesar disso, em outro sentido, a “Vontade” ainda é a “Coisa em Si”, uma vez que “o surgimento (*Hervortreten*) do ato da vontade desde a profundidade de nosso interior”⁷⁰² é aquele ponto da experiência em que se pode captar com maior clareza a representação do “Ser em Si” (*An-Sich-Sein*) da realidade; é ali que sua imediação se demonstra mais vívida (*erlebter Unmittelbarkeit*). A essência do mundo, ou seja, a “coisa em si” deve ser

entendida a partir do aspecto que chega à nossa experiência: “mas, precisamente porque a vontade é a exteriorização mais imediata da coisa em si, segue-se claramente que, se pudéssemos nos aproximar do mesmo modo de suas restantes manifestações, se então seu conhecimento alcançasse o mesmo grau de clareza e imediatez que tem nossa vontade, estas manifestações se nos apresentariam em nossos pensamentos precisamente como vontade (*sie sich eben so darstellen würden als der Wille in uns*). É isto que me dá o direito de dizer que a essência interior de toda e de cada coisa é a “vontade” (*Wille*) ou, em outras palavras, que a “vontade” é a coisa em si (*Ding an Sich*).”⁷⁰³

Schopenhauer aprofunda seu pensamento ainda mais: “Não obstante, de onde, afinal de contas, procede esta vontade?”⁷⁰⁴ Mas aqui se tornou necessário que ele se detivesse: a questão não fazia sentido. Por trás da existência da vontade não cabe mais pergunta alguma. Podemos perguntar “o quê” (*Was*) algo significa — mas o fato “de quê” (*daß*) algo exista é inquestionável e não podemos indagar mais adiante, porque esta pergunta não pode ser feita (*unhinterfragbar ist*). Até esse momento, a filosofia colocava neste ponto o espírito ou Deus (portanto, a essência), anteriormente à existência. Mas para Schopenhauer sucede justamente o oposto: a existência precede a essência (*Die Existenz ist vor der Essenz*). Em seu manuscrito, ele redige esta frase audaz: “a essência interior do mundo não é um ser cognoscente.” (*ist kein Erkennendes*)⁷⁰⁵ A existência da vontade é, deste modo, metaforicamente falando, o buraco negro que devora a luz do conhecimento. A própria filosofia se vê obrigada, portanto, a deixar sem resposta um “exército de perguntas” (*Heer von Fragen*). “Não obstante,” prossegue Schopenhauer, “nosso pensamento não dispõe de formas que sejam capazes de enfrentar problemas desse tipo.”⁷⁰⁶ Somente Schelling, em seus últimos trabalhos, voltará a girar em torno da mesma aporia, isto é, de um problema que não permite passagem, ou seja, sobre o enigma do “de quê” (*Daß*) é feita a existência.

Devemos, pois, lamentar-nos da escuridão (*klagen über die Dunkelheit*) em que nos vemos forçados a viver?” — indagou-se Schopenhauer e logo apresentou a resposta: “Essa queixa é injustificada e surge da ilusão provocada por um ponto de vista falso, segundo o qual a totalidade das coisas proviria de um *intelecto* criador. Segundo esse ponto de vista, as coisas teriam existido

como *representação* nesse intelecto antes de existirem na realidade, portanto as nossas representações das coisas emergiriam de outras representações anteriores e, conseqüentemente, estariam abertas ao mundo das representações e simultaneamente deveriam se esgotar (*erschöpflich 'seyn' müssen*) neste mundo das representações. Mas na realidade, o que ocorre é que tudo quanto lamentamos não saber não é, na realidade, “cognoscível” (*wißbar*). Isso porque a representação, sobre a qual se sustenta todo o conhecimento, não é mais que a parte externa e visível da existência (*äusere Seite des 'Daseyns'*), algo de temporário, que de modo algum se mostra necessário para a conservação da própria existência das coisas e da totalidade das mesmas, mas simplesmente para a conservação dos indivíduos animados.”⁷⁰⁷ Em resumo: tanto o ser conhecido (*Erkanntwerden*) como o conhecer (*Erkennen*) são exteriores ao Ser.

É somente para benefício do conhecimento que existem as diferenças, as divisões e as individuações. Mas se ainda assim existem diferenças dentro do próprio ser, então se apresenta a próxima pergunta. Tomemos como base nosso próprio ser: “o que conhece cada um a respeito de si mesmo?” No exterior, o seu corpo, intuitivamente e através dos sentidos; ao mesmo tempo, internamente, o seu querer (*Wollen*), enquanto uma série contínua de atos da Vontade (*Willensakten*), que brotam por ocasião das representações: isso é tudo. Contudo, o substrato disso tudo, o ser cognoscente e capaz de volição, não nos é em absoluto acessível: podemos ver claramente o exterior, mas o interior se acha imerso em escuridão. [...] Mas no que respeita à parte do ser que é objeto de nosso conhecimento, cada coisa certamente é distinta de todas as demais. Mas que segurança existe de que seja igualmente distinta no que se refere à parte essencial das coisas exteriores ao nosso próprio corpo e que, para nós, é totalmente desconhecida? Por que esta parte totalmente desconhecida (*völlig unbekannten Teil*) não poderia constituir uma só e única essência para todas as coisas (*Aller Eins und Identisch 'seyn'*), ainda que sua parte cognoscível se nos apresente como dividida?⁷⁰⁸

Na parte de nosso ser que é refratária ao conhecimento (*erkenntnisabgewandten*) somos todos iguais, porque somos todos “Vontade” (*Wille*) — até que ponto este pensamento é pouco reconfortante (*unbehaglich*) para Schopenhauer revela-se por meio de uma anotação que ele confiou a seu manuscrito em 1823: “Um otimista me aconselha a abrir os

olhos e ver como o mundo é belo, com todas as suas montanhas, plantas, ar puro, animais etc. — Todas estas coisas são realmente bonitas de “ver” (*sehen*); mas “sermos” (*‘seyn’*) o mesmo que tais coisas é uma situação completamente diferente.”⁷⁰⁹

Foi esta sempre a paixão não-correspondida de Schopenhauer: escapar do *ser* por meio do *ver*. Quando o sujeito deixa de *ser* vontade, abre-se-lhe a possibilidade de *ver* o segredo do mundo revelado: a onipresença (*Allgegenwart*) da vontade. Aqui se localiza também o laborioso trânsito para a metafísica schopenhauereana da vontade: ele tem de partir da “zona candente” (*heißen Zone*) da vontade, que é vivida internamente, para desembarcar no refrigerado cosmos da vontade (*abgekühlten Willenskosmos*), que somente se oferece aos olhos de um conhecimento prudente (*besonnenen*), ou seja, de um conhecimento que conseguiu libertar-se, ao menos por um piscar de olhos, do domínio da vontade. O supraindividual (*Über-Individuelle*), que é outro nome para a “melhor consciência”, contempla agora o infraindividual (*Unter-Individuelle*), que é “a vontade na natureza” (*den Willen in der Natur*). O antigo aprendiz de prática de comércio (*Handelskontorist*) fixa esta constelação em termos quase comerciais: a vontade desaparece no sujeito para que possa ressurgir com muito mais clareza no objeto: são “partidas dobradas”, o débito (*Minus*) de uma parte se converte em crédito (*Plus*) para a outra.

Porém, no caso de um sujeito desprovido de vontade — não nos devemos queixar com relação à sua falta de Ser? Schopenhauer declara: “A verdadeira essência do ser humano é a vontade; a representação é algo de secundário, temporário e, de certo modo, exterior a tal essência. Porém, apesar disso, o homem alcança sua verdadeira salvação (*wahres Heil*) somente quando a vontade desaparece da consciência e nela permanece somente a representação. Deste modo, deve ser suprimido o essencial e apenas permanecer sua exteriorização ou representação, aquilo que nele é adicional (*Zugabe*). Isto dá motivo para muitas reflexões.”⁷¹⁰

Nietzsche se disporá “a refletir sobre isto” (*dem nachdenken*) e chegará à conclusão (*Schlußfolgerung*) de que a vida somente pode ser justificada (*rechtfertigen sei*) como um fenômeno estético. Com relação ao próprio Schopenhauer, este pensamento o impulsionou a repensar o laço interior que conectava sua metafísica com a ética: se o *conhecimento* da verdade requer um

estado de ânimo liberado do impulso da vontade, o *Ser*, na realidade, teria de conduzir sua emancipação da tirania da vontade de uma forma muito mais completa e duradoura. A realização (*Verwirklichung*) da verdade é, ao mesmo tempo, a “desrealização” (*Entwirklichung*) do poder vital da vontade. Schopenhauer concebeu assim uma verdade que se contrapõe à vida. Nietzsche retoma (*anknüpfen*) sua reflexão neste ponto e lhe dá uma reviravolta (*Umdrehung*) completa: uma vez que a verdade não pode ser vivida (*nicht lebbar ist*), então é necessário reabilitar filosoficamente a “vontade de enganar” (*Willen zur Täuschung*), porque, em última análise, não estamos mais falando aqui da verdade, mas sim do poder, ou seja, do “poder da vida” (*Lebensmacht*).

Quando Schopenhauer se pôs na pista da “verdadeira salvação” (*wahren Heil*), que proporciona a “visão” (*Sehen*) pura e libertada da vontade, ele sabia muito bem de quem fugia e de quem desejava pôr-se a salvo: de Dionísio.

Não é de estranhar, portanto, que Nietzsche, um “Schopenhauer do avesso” (*umgekehrt*), lance-se a seguir nos braços desse deus da redenção erótica (*erotischen Erlösung*).

A “coisa em si” é experimentada mais claramente na vontade, mas onde se obtém a experiência mais clara da vontade? No ato sexual, responde Schopenhauer em seu manuscrito secreto, tão cruamente (*unverblümt*) como não se manifestara até esse momento: “Se alguém me indagar onde então se pode alcançar o conhecimento mais íntimo (*intimste Erkenntniß*) dessa essência interna do mundo, dessa coisa em si, a que denominei “vontade de viver” (*Willen zum Leben*)? Ou em que parte da consciência se mostra essa essência com maior claridade? Ou ainda onde se produz a revelação mais clara de seu próprio ser? — Então terei de lhe responder que é no “prazer do ato da cópula” (*Wollust im Akt der Kopulation*). É justamente aí! Esta é a verdadeira essência e o núcleo de todas as coisas, a finalidade e a meta de toda existência.”⁷¹¹

Isso foi escrito por Schopenhauer no ano de 1826. Seu relacionamento amoroso com Caroline Richter, cujo nome artístico era “Medon”, corista, atriz e bailarina, já durava cinco anos. Schopenhauer conhecera a jovem em 1821, quando ela tinha dezenove anos. Por essa época, escreveu o seguinte em seu caderno secreto, o *Eis Eauton*: “Uma vez que o tempo da concepção genial já terminou para mim e a partir de agora o mais apropriado seja seguir a

profissão de docente, minha vida terá que estar exposta à vista de todo mundo e terei de alcançar uma posição social (*Halt in der Gesellschaft*) segura na comunidade, o que nunca poderei obter se permanecer solteiro.”⁷¹²

Caroline Richter, por outro lado, não era absolutamente o tipo de mulher que o teria ajudado a encontrar uma “posição social”, segura ou não. Nos palcos dos teatros de subúrbio berlinenses ela somente recebia o papel secundário da “outra”, a amante que era superada de alguma forma pela protagonista e deste modo, compensava em sua vida privada esta situação de inferioridade, virando o feitiço contra o feiticeiro (*den Spieß umdrehte*) ao ser a protagonista de diversos casos amorosos ao mesmo tempo. A atenção desses vários amantes lhe era facilitada tanto por sua beleza como pela liberdade sexual reinante no ambiente teatral. Schopenhauer, que era frequentador assíduo dos teatros, apaixonara-se por ela, mesmo conhecendo as circunstâncias e, prisioneiro do fogo amoroso (*Feuer gefangen*) tinha de pagar constantemente por tal amor, não somente com jantares e presentes, mas na forma de frequentes acessos de ciúme totalmente justificado. Dez meses depois de haver iniciado sua viagem à Itália, em maio de 1822, Caroline “descuidou-se” e deu à luz um menino. Arthur, que manteve seu apego por Caroline até o fim de seus dias — inclusive mencionando-a em seu testamento — nunca conseguiu suportar este “filho da infidelidade” (*Kind des Treuebruch*). Suas disposições testamentárias excluíram expressamente Karl Ludwig Gustav Medon, que era o nome do filho de Caroline, nascido em março de 1823. Além disso, quando Schopenhauer propôs sair de Berlim com Caroline, em 1831, suas intenções falharam por negar-se a atender aos desejos desta, que insistia para que seu filho a acompanhasse. Desta forma, Schopenhauer mudou-se sozinho para Frankfurt, desiludido e melancólico.

Caroline Richter chegara a Berlim em 1819, aos dezessete anos e havia sido contratada como corista no Teatro Nacional por recomendação de algum “protetor” altamente posicionado. Mas foi um certo Louis Medon, por quem se apaixonara, apesar de não ser mais que um secretário particular, que a engravidou e Caroline teve seu primeiro filho no começo do verão de 1820. Contudo, este menino morreu antes que Schopenhauer a tivesse conhecido.

A partir de então, ela adotara como nome artístico o sobrenome “Medon” do rapaz por quem se apaixonara.

Não se conservou carta alguma de Arthur dirigida a Caroline, nem existe

qualquer testemunho documental desse relacionamento que, entre altos e baixos, durou dez anos; só foram descobertas algumas cartas escritas por Caroline a Schopenhauer, escritas no princípio da década de trinta do século dezenove, depois que ele já se mudara para Frankfurt. Nestas cartas, Caroline, que então não era mais tão jovem, queixava-se da obstinada negativa de Schopenhauer em aceitar seu filho. Dava a entender que ainda estava perfeitamente disposta a se mudar de Berlim para ir viver com ele e se demonstrava magoada por sua desconfiança. Ele, que a havia sustentado financeiramente enquanto permanecera em Berlim, devia ter-lhe reprovado, em sua própria correspondência, o fato de estar sendo mantida por outros homens, pois em uma das cartas ela protestou: “A melhor garantia de que não fui uma leviana (*Leichtsinnig*) é a quantidade de dívidas que contraí e que não tenho meios de pagar.”⁷¹³

Algumas vezes, Caroline sofria fortes dores no peito, o que a obrigou, na metade da década de 1820, a desistir de seu emprego de corista no Teatro Nacional, cujo salário era baixo, porém garantido e, a partir de então, somente a trabalhar como coadjuvante nos teatros de subúrbio, quando a saúde lhe permitia, embora uma vez que outra tivesse obtido um dos papéis principais.

Essa misteriosa enfermidade também assustara Schopenhauer, o qual, se dermos crédito a seus próprios relatos, fugira certa vez de um compromisso matrimonial, na Itália, ao descobrir que a noiva sofria dos pulmões.

Caroline esforçou-se para dissipar as suspeitas de seu antigo amante com referência a seu estado de saúde por meio de uma observação contraproducente, que só poderia aguçar de novo os ciúmes de Schopenhauer: “Que não estou doente,” escreveu-lhe em 1832, “é demonstrado pelo fato de que existe um outro homem que já me propôs casamento.”⁷¹⁴

Desta forma, o pobre filósofo oscilava entre sentimentos contraditórios: embora ainda a amasse, tinha medo de que sua querida possivelmente estivesse doente dos pulmões, isto é, tuberculosa; ciúmes constantes; o receio de perder sua independência se iniciasse uma família; a dúvida sobre se Caroline poderia ter condições de ser a mulher indicada para se tornar sua esposa.

Seus diários não somente nos proporcionam uma riqueza de documentação

sobre suas reflexões filosóficas durante esses anos, como também demonstram a forma como suas preocupações amorosas influíam sobre elas. Mas é claro que não poderia ser de outra forma: as suas penas e alegrias de amor estavam totalmente entrelaçadas com as matérias referentes a seu pensamento filosófico. Por exemplo, assim ele escreveu: “Realmente, o primeiro surgimento de um indivíduo ocorre no momento em que seus pais “se enamoram um do outro” (*sich zu lieben*), isto é, começam a desejar-se com uma inclinação (*Neigung*) completamente individualizada. É nesse instante, no encontro de dois olhares apaixonados, que realmente se forma o novo indivíduo: é do mesmo modo que surge uma nova ideia; do mesmo modo que todas as ideias, por mais que sejam abstratas, se esforçam para alcançar uma realidade concreta no mundo exterior com a máxima violência (*größten Heftigkeit*) e utilizam avidamente (*mit Gier*) a matéria para obter esse resultado, esta “Ideia” especial de um indivíduo humano aspira com a maior veemência a exteriorizar-se e é este o impulso que se manifesta através da paixão sentida pelos seus futuros pais um pelo outro.”⁷¹⁵

Enquanto Schopenhauer fazia estas observações — que apareceriam mais tarde, bastante expandidas, em sua *Metaphysik der Geschlechtsliebe* [Metafísica do Amor Sexual], uma “Ideia especial de um indivíduo humano” (*besondere Idee eines menschlichen Individuum*) aspirava “à exteriorização” (*strebt zur Erscheinung*) em Caroline. Tal “ideia”, além disso, como teria de constatar com bastante abatimento, nunca havia passado por sua própria mente.

Durante sua segunda viagem à Itália, entre 1822 e 1823, ele se atormentou com repreensões dirigidas contra si mesmo (*Selbstvonwürfe*): Não deveria ter prendido Caroline mais firmemente a si mesmo? Tais inquietações chegaram inclusive a se transformar em um poema:

“Porém mil vezes é mais duro contemplar,
Quando ao alcance da mão felicidade
Se encontrou, que por pura necessidade,
A incompreensão a acabou por destroçar.”⁷¹⁶

Não obstante, sob o céu meridional, também se permitiu pensamentos mais licenciosos: a monogamia é uma exigência excessiva para uma mulher, ele ponderou, influenciado pelo fato de que podia ter tão pouca segurança da fidelidade de sua Caroline: “Que uma mulher deva limitar-se “a um único”

(*auf einem*) homem, durante o curto espaço de tempo em que perdura sua beleza e sua capacidade reprodutora, não passa, afinal de contas, de um estado pouco natural. Tem de preservar para um único aquilo que ele não pode utilizar completamente e que muitos outros desejam dela e se vê obrigada a sentir como espontaneidade aquilo que não é mais que uma renúncia (*Versagen*). Basta pensar no desperdício que isto representa!”⁷¹⁷

Deste modo, as mulheres, segundo o novo projeto de Schopenhauer, deveriam ter vários homens ao mesmo tempo e, em troca, os homens teriam o direito de possuir várias mulheres alternadamente: “Na monogamia, o homem consegue muita coisa no princípio e excessivamente pouco a longo prazo; enquanto com a mulher sucede justamente o oposto.”⁷¹⁸ Em consequência disso, “os homens se tornam prostitutas (*Hurer*) de suas mulheres metade de sua vida e viram cornudos (*Hahnreie*) na outra metade.”

Enquanto permaneceu com Caroline, Schopenhauer teve de se familiarizar com o papel de cornudo. Schopenhauer podia lamentar vivamente (*lebhaft beklagen*) a falta de reflexão que têm os amantes. Mas foi o próprio fato de ter demonstrado falta de reflexão (*an Besonnenheit fehlt*) que o levou a escorregar para uma desgraça bastante bizarra — outra história envolvendo mulheres, mas de teor completamente diverso.

Em 12 de agosto de 1821, Schopenhauer esperava uma visita de Caroline. A vizinha ao lado, Caroline Marquet, uma costureira que tinha na época quarenta e sete anos de idade, estava reunida com duas de suas amigas no vestíbulo de sua casa. Schopenhauer não queria saber de testemunhas em seus encontros sexuais e, por outro lado, a vizinha não tinha qualquer direito de ocupar o vestíbulo, que pertencia à residência de Schopenhauer. Isto se qualificava perfeitamente como a intrusão de estranhos sobre a “esfera da vontade” (*Willensphäre*) de Schopenhauer e que, portanto, deveriam ser expulsos. Schopenhauer mandou que as três mulheres desocupassem a dependência. Carolina Marquet se recusou a sair. O que ocorreu depois foi relatado por Schopenhauer em seu depoimento anexado ao processo que consequentemente lhe foi movido pela vizinha:

“Finalmente, eu ameacei jogá-la na rua para retirá-la de minha residência e, como ela resistiu, efetivamente o fiz, mas não da maneira como alega, de que a agarrei pelo pescoço com as duas mãos, o que nem é possível de imaginar, mas o fiz da maneira mais correta, passando o braço ao redor de sua cintura e

a arrastei para fora, por mais que ela me resistisse com todas as suas forças. Lá de fora, ela gritou que ia me processar e reclamou as coisas que havia deixado em minha casa, que joguei para fora prontamente; mas como um pedaço de renda havia ficado caído no chão, que eu nem ao menos havia visto, isto lhe serviu de pretexto para ter a ousadia de entrar de novo no vestibulo; então eu a empurrei novamente para fora, ainda que ela resistisse com todas as suas forças e gritasse em altos brados para chamar a atenção de todo o prédio. Depois que a tirei para fora pela segunda vez, ela se atirou ao chão, totalmente de propósito, segundo eu creio. Porque é assim que se comporta esse tipo de gente, quando veem que não podem se impor “ativamente” (*aktiven*) pela força, recorrem a um tipo de resistência “passiva” (*passiven*), fingindo estarem a “sofrer” (*leiden*) o máximo possível, só para terem razões para “queixar-se” (*klagen*). O grito que me lançara anteriormente, dizendo que pretendia me processar, aponta claramente nesta direção. Mas declaro que é completamente falso e pura invenção da cabeça dela dizer que eu arranquei a touca da demandante, que ela perdesse os sentidos em consequência da queda e todas essas outras alegações absurdas, de que eu a agredira com pontapés depois que caíra ao chão e muito menos que me abaixasse para lhe dar socos. Nem uma só palavra de tudo isso é verdadeira e qualquer pessoa que me conheça saberá *a priori* que nem o meu caráter, nem a minha posição social, nem a minha educação permitiriam pensar que eu seria capaz de agir com tal brutalidade.”⁷¹⁹

Mas o tribunal de processos civis em que Caroline Marquet entrara com sua demanda por danos e prejuízos morais, não quis entender, nem *a priori*, nem *a posteriori*, que não se pudesse atribuir tal “brutalidade” (*Roheit*) ao filósofo acusado por sua vizinha costureira.

O tribunal condenou Schopenhauer a pagar uma indenização de vinte táleres de ouro à costureira, “por injúrias reais de pouca importância e sem qualquer agravante”. Porém Caroline Marquet não se deu por satisfeita. Sabendo que Schopenhauer era um homem de fortuna, entrou com uma nova demanda no tribunal, alegando que “todo o lado direito de seu corpo ficara paralisado (*gelähmt*) e que mesmo então somente podia utilizar o braço direito com muito esforço e, ainda assim, por pouco tempo”, exigindo que Schopenhauer lhe pagasse uma pensão alimentícia anual, além dos custos de seu tratamento, demandando ainda que Schopenhauer fosse preso pela

agressão. O processo adquiriu um volume totalmente fora de proporção e duraria anos antes de ser finalmente encerrado. O juiz deu razão à demandante e a parte da fortuna de Schopenhauer que se achava depositada em um banco berlinense ficou congelada enquanto este ainda se achava em viagem. Isso aconteceu em 1825 e o processo se prolongou por mais três anos. Para poder dispor de seu dinheiro e impugnar o veredicto, Schopenhauer foi forçado a retornar às pressas para Berlim. O recurso funcionou e o tribunal de apelações suspendeu a concessão de uma pensão alimentícia à demandante. Mas Caroline Marquet recorreu a um tribunal superior e este novamente atendeu a suas pretensões. Schopenhauer apresentou um requerimento ao Ministro da Justiça, mas não foi atendido. Em 4 de maio de 1827, depois de cinco anos de duração, o veredicto definitivo foi promulgado: Schopenhauer foi obrigado a pagar à Sra. Marquet 15 táleres a cada trimestre enquanto durasse o defeito corporal que a costureira pretendia ter contraído por causa da queda e dos golpes que recebera. Caroline Marquet viveu ainda vinte anos, sempre se dando por inválida, permanecendo enquanto isso “suficientemente esperta” (*klug genug*), conforme observou certa vez Schopenhauer com amargura, “para nunca interromper o tremor do braço” (*das Zittern des Armes nicht einzustellen*).

Schopenhauer havia chegado a Berlim em 1820. Depois de dois anos, que na verdade lhe haviam trazido uma amante, mas durante os quais não somente fracassara como professor auxiliar de filosofia na universidade, mas também tivera de sofrer aquele deplorável processo, já estava farto da cidade. Deste modo, segundo comunicou em uma carta a Adele, datada de 15 de janeiro de 1822, considerou a possibilidade de se mudar novamente para Dresden: “Já que, para cobrir as minhas modestas necessidades (*mäßigen Bedürfnisse*) a minha fortuna tornou-se novamente suficiente, penso viver em Dresden o restante de meus dias, dos quais estou certo de que já se passou mais da metade (*deren größte Hälfte schon vorüber ist*), ocupado como sempre com meus estudos e pensamentos, até que eu seja convidado para ocupar uma cátedra” (*einem Lehrstuhl beruft*).⁷²⁰ Apesar disso, ainda vacilava em tomar uma decisão definitiva sobre o caminho que deveria seguir. Não desejava abandonar a sua situação acadêmica em Berlim, ainda que esta se reduzisse ao anúncio de seu curso nos anuários da universidade, sem que estes se efetivassem, por falta de alunos interessados. Desse modo, decidiu conceder-

se uma moratória: iniciou uma nova viagem pela Itália. “Mesmo que na Itália eu não seja nem conhecido, nem apreciado,” escreveu a Friedrich Osann, que permanecia seu amigo desde os tempos de Weimar, “eu sei perfeitamente a razão disso; mas quando o mesmo acontece na Alemanha (*in ‘Deutschland’ der Fall ist*), tenho de me esforçar para compreender as razões porque na Alemanha “tão pouco amor me dedicam”. (*nicht lieb machten*).⁷²¹

Em 27 de maio de 1822, Schopenhauer iniciou viagem. Pediu a Friedrich Osann que tomasse conta de seus assuntos e correspondência enquanto estivesse ausente. Solicitou a seu “fiel amigo na Alemanha” (*Treufreund in ‘Deutschland’*), enquanto o filósofo aproveitava o sol meridional e parava de ler o *Jenaische Literaturzeitung* [Jornal Literário de Iena], que se mantivesse atento para ver “onde meu nome é mencionado em livros, jornais, revistas, etc.”⁷²² Osann permaneceu atento, mas descobriu que tinha muito pouco a fazer nesse sentido. O silêncio sobre Schopenhauer se prolongava.

Ao contrário do que fizera em sua primeira viagem à Itália, Schopenhauer não queria agora “correr de um lado para o outro (*herumtummeln*), como qualquer outro turista apressado (*eilender Reisender*)”, mas pretendia, depois de uma “exploração exaustiva” (*ausführlichen Besichtigung*) da Suíça, passar por Milão e depois dirigir-se a Florença, onde pretendia residir durante algum tempo “completamente tranquilo” (*ganz ruhig*).⁷²³ E foi justamente o que fez: passou junho e julho de 1822 na Suíça, chegou em Milão em 17 de agosto, deixou a cidade duas semanas depois e viveu em Florença de 11 de setembro de 1822 até maio de 1823 — sempre com grande satisfação. Em 29 de outubro de 1822, escreveu a Friedrich Osann em um estado de ânimo que se poderia considerar como quase alegre, considerando o seu caráter: “A Ursa Maior novamente desceu o horizonte — o verde-escuro da folhagem dos bosques mais uma vez se desenha sob o ar imóvel, terno e melancólico — os olivais, vinhedos, pinheirais e renques de ciprestes emolduram as paisagens, em que pequenas aldeias parecem flutuar — estou novamente nesta cidade cujo próprio pavimento parece ser um mosaico; [...] passeio novamente por aquela maravilhosa praça povoada de estátuas.” Esta descrição entusiasmada se conclui com as seguintes palavras: “Vivo novamente nesta nação tão mal-afamada” (*verruften Nation*). Mais adiante, na mesma carta, explica o que quer dizer com essa invectiva: “Na Itália se vive do mesmo modo que com uma namorada, hoje brigando violentamente e amanhã adorando-a entre

abraços; na Alemanha se vive igual que com uma esposa: sem grandes brigas, mas também sem grande excitação.”⁷²⁴

Os detalhes de como Schopenhauer viveu durante esse período não são muito conhecidos, pois seus contemporâneos o mencionam muito pouco. Mesmo sua correspondência nos dá poucas informações. Um interlocutor com quem conversou posteriormente, Carl Bähr, apenas soube transmitir-nos o seguinte: “Ele praticamente só se relacionava com lordes ingleses em viagem pela Itália e, fora disso, se limitava a ler Homero no original.”⁷²⁵ Em suas cartas a Osann, Schopenhauer mencionou um frade dominicano com quem saía a pescar em Boboli e a quem “ajudava a suspirar pela decadência dos claustros italianos” (*Verfall der Klöster beseufzen*); falara também de “um aposento pouco iluminado e velho como Adão (*kerzenhellen Urvätersaal*) da villa pertencente a uma dama inglesa” a quem ele “fizera a corte” (*cour’ gemacht hatte*).⁷²⁶ O que se sabe de certeza é que ele era um frequentador assíduo dos teatros, da ópera e dos museus e galerias de Florença — uma atividade que ele denominava “prestar serviço às Musas” (*Musendienst*). Também informou que estava sendo “mais sociável do que há muito tempo”. Tivera ainda ocasião de observar de perto a “classe superior” (*Vornehme*) e seu “torturante aborrecimento” (*marternde Langeweile*); o que mais lucrara com essa estadia fora poder “aumentar sua experiência e conhecimento dos seres humanos” (*Zuwachs von Erfahrung und Menschenkenntniß*).⁷²⁷

“Foi uma época feliz que recordarei sempre com alegria,” escreveu a Osann em 21 de maio de 1824, quando já se encontrava em München. Ao escrever estas linhas, já se passara um ano desde seu segundo regresso da Itália, um ano que, para ele, fora muito mau e que relatou a Osann do seguinte modo: “Cheguei aqui em “Muenchen” [Munique] faz um ano e não pretendia demorar-me muito, mas quando me preparava para partir, cerca de seis semanas mais tarde, iniciou-se uma série de enfermidades encadeadas que me conservaram preso em casa durante o inverno inteiro. Sucessivamente, sofri de hemorroidas com fístula, gota e um mal nervoso (*Nervenübel*): desse modo, passei o inverno inteiro preso no quarto, muitas vezes de cama e sofri muito com tudo isso.”⁷²⁸

Por trás desta breve descrição se escondia uma tremenda crise existencial, talvez a maior de sua vida, pelo menos até esse momento. Na Itália vivera incógnito com a maior espontaneidade, porque desejava mesmo viver assim;

ao retornar à Alemanha, o fato de ainda ser desconhecido lhe foi imposto brutalmente. Não que nada houvesse mudado: o público simplesmente continuava ignorando a existência do filósofo. Mas era a própria existência dessa filosofia que forjara durante os anos de sua “concepção genial” (*genialen Konzeption*), segundo sua própria descrição, que agora pesava sobre seus ombros de uma forma quase esmagadora. Sua própria obra, que ninguém mais tomava em consideração, espalhava sua sombra sobre ele e chegava até mesmo a aterrorizá-lo: “Nunca mais serei capaz de produzir coisa igual” (*Solche bringe ich nicht mehr zustande*), admitia para si mesmo muitas vezes em voz baixa (*kleinlaut*), conforme confessou mais tarde em seu diário secreto. Ele se sentia como se tivesse sobrevivido a si mesmo.

Em seu manuscrito intitulado *Brief tasche* (Porta-cartas), encontramos reflexões como as seguintes, redigidas durante essas semanas de profunda depressão: “Se alguém me dissesse que a vida não deve ser, de um extremo a outro, mais que uma lição contínua, de que a maior parte dos resultados são negativos, eu poderia responder o seguinte: nesse caso, eu preferia que tivessem me deixado na tranquilidade de um Nada totalmente isento de ambições (*in der Ruhe des allgenugsamen Nichts*), em que eu não teria necessidade de lições ou de qualquer outra coisa.” Um pouco mais adiante: “Com relação aos males da vida só nos podemos consolar com o pensamento da morte, enquanto o único consolo da morte são os males que passamos pela vida. Uma situação invejável” (*Eine angenehme Stellung*).⁷²⁹

Depois do penoso inverno em München, chegou uma primavera que tampouco lhe trouxe nada de bom. Suas mãos tremem cada vez mais, dorme mal à noite e, durante o dia, mal consegue permanecer acordado. Seu ouvido direito ficou “completamente surdo” (*ganz taub*). No final de maio de 1824 reuniu forças para fazer uma cura de águas em Bad Gastein e permaneceu na estação termal durante um mês. De lá não se dispõe mais a retornar a München: teme o “clima infernal” (*Höllenklima*) dessa cidade tanto quanto o “deserto de areia” (*Sandwüste*) de Berlim, para a qual nada o atrai de volta, nem sequer a sua Caroline que, entretanto, teve um filho de outro.

Estava com vontade de passar o verão em Mannheim, mas por precaução, indagou de Osann se ele saberia, por acaso, se as “damas”, como se referiu à sua mãe e à sua irmã, não pretendiam também viajar para lá. Queria evitar de todas as maneiras um *rencontre*.⁷³⁰ Osann deve ter-lhe respondido que o céu

estava limpo, porque lá se achava ele em Mannheim durante os meses de julho e agosto de 1824. Em setembro de 1824, viajou para Dresden, onde pretendia passar o inverno, sempre evitando Berlim, o cenário de seu fracasso.

Solicitou que seu curso fosse novamente anunciado no anuário da universidade para o semestre de inverno — mas foi um pedido somente *pró forma*, porque não contava que ninguém, ou somente muito poucos alunos se interessassem pelo mesmo. E foi justamente o que aconteceu.

Schopenhauer sondou então as possibilidades de iniciar uma carreira diferente. Propôs a Brockhaus fazer uma nova tradução de *Tristan Shandy*, o romance de Sterne.⁷³¹ Brockhaus, que definitivamente não pretendia ter novos relacionamentos com ele, prontamente se recusou e fez o mesmo quando Schopenhauer se propôs a traduzir para o alemão os escritos de divulgação popular do filósofo empirista inglês David Hume sobre crítica da religião. Durante os meses que passara em Dresden já havia rascunhado algumas frases para o prefácio desta tradução que nunca chegou a realizar e, pelo apanhado desses esboços, é perfeitamente perceptível que pretendia utilizar a difusão da filosofia de Hume em proveito próprio: “Em épocas posteriores se compreenderá porque trato de chamar a atenção sobre o presente trabalho do exímio (*vortrefflich*) David Hume por meio de uma nova tradução. Se meus contemporâneos se tivessem demonstrado capazes de apreciar minha própria obra, isso teria sido demonstrado como completamente supérfluo” (*überflüssig*).⁷³² Mas em um segundo projeto de prefácio, escrito pouco tempo depois, ele flerta (*kokketiert*) abertamente com sua própria resignação: “No que se refere finalmente à minha dedicação a este pequeno trabalho, isto se deve simplesmente ao fato de que disponho de muito tempo livre, uma vez que me considero dispensado de reelaborar meus pensamentos para comunicá-los ao público de maneira mais simples, já que a experiência me confirmou o que previ e predisse desde o princípio: que tais pensamentos não encontrariam leitores entre meus contemporâneos.”⁷³³ Ainda que Schopenhauer não tenha sido encorajado a levar adiante seus projetos de tradução para a editora, nem por isso se deixou desanimar. No final da década de vinte desse século empreendeu uma tradução das máximas para a vida do filósofo cético espanhol Gracián, intitulado *Gracians Handorakel* [O oráculo portátil de Graciano]⁷³⁴, que vivera no princípio do século XVII. A sua tradução de Gracián seria publicada, mas somente dois

anos depois da morte de Schopenhauer.

Um outro projeto de tradução — mais ambicioso e, sem dúvida, mais importante para Schopenhauer — também fracassou durante esses anos. Em 1829, aparecera na revista literária *Foreign Review* o artigo de um autor anônimo que insistia sobre a necessidade de se contar com uma tradução inglesa confiável das obras principais de Kant. Schopenhauer reagiu imediatamente, escreveu para a redação da revista pedindo para entrar em contato com o “anônimo”; atendido, ofereceu-se como tradutor. O anônimo em questão — que se apresentou como Francis Haywood — respondeu-lhe com uma contraproposta: ele mesmo pretendia executar a tradução, mas poderia solicitar a Schopenhauer que a revisasse logo depois. Schopenhauer sentiu-se ofendido e dirigiu-se novamente ao editor da *Foreign Review*, mas sem obter qualquer resultado favorável.

É claro que Schopenhauer não pretendia converter-se em tradutor por questões monetárias, o que ele pretendia era alcançar um certo reconhecimento público, pelo menos por seu estilo como escritor. Mas o único êxito que alcançou nesta área foi uma tradução de sua própria obra que de modo algum se destinava ao grande público. Para uma coletânea científica publicada em latim, sob o título *Scriptores Ophthalmologici Minores* [Autores de pequenas obras na área de Oftalmologia] ele foi solicitado a realizar uma tradução, também para o latim, de sua própria obra *Über das Sehen und die Farben* [Sobre a Visão e as Cores]. Este livro foi publicado em 1830 e foi uma das poucas ocasiões em que o orgulho de Schopenhauer foi nutrido por reconhecimento externo. Outro motivo foi uma breve observação de Jean-Paul⁷³⁵ em seu *Kleinen Nachschule zur Ästhetischen Vorschule* [Pequeno Suplemento para a Introdução à Estética], redigido em 1824. Pode-se ler nessa obra: “O Mundo como Representação e Vontade de Arthur Schopenhauer é uma obra filosófica genial, audaz e tão cheia de perspicácia como de um sentido de profundidade (*Scharfsinn und Tiefsinn*), ainda que tal profundidade (*Tiefe*) seja sem fundo (*bodenlos*) e sem consolo — comparável a um desses melancólicos lagos da Noruega, rodeado por muralhas sombrias de rochedos escarpados, em que nunca chega a brilhar o sol, porém sobre o qual — até mesmo durante o dia — se divisa um céu estrelado (*gestirnten Taghimmel erblickt*), através do qual não voa nenhum pássaro e nem sequer passa alguma nuvem. Por sorte, só me sinto na obrigação de elogiar o livro e

não a assinar a sua autoria (*unterschreiben*).⁷³⁶

Quem julgava sua obra era um dos mentores do movimento romântico que, a essa altura, já fazia parte da história. Schopenhauer teve oportunidade de se encontrar pessoalmente com outro representante do movimento, Ludwig Tieck,⁷³⁷ embora de forma menos favorável. Em algum ponto durante os meses do inverno 1824/1825, entrou em contato com ele e ambos tiveram uma disputa. Karl von Holtei, amigo de sua mãe e visitante constante do seu salão, estava presente na ocasião e relatou posteriormente em suas memórias: “Evitei cuidadosamente dizer a ela (Johanna Schopenhauer) que alguns anos antes me encontrara em Dresden com um homem bastante esquisito (*Sonderling*), isto é, Schopenhauer, em casa de Tieck e principalmente referir-lhe as razões que me haviam deixado horrorizado com ele (*entsetzen*). Entre ele e Tieck se travara uma discussão sobre temas filosóficos. Começando por Jacobi,⁷³⁸ por quem Tieck demonstrava apreço, passaram pouco a pouco a disputar sobre religião; no meio da discussão, quando Tieck mencionou Deus, Schopenhauer saltou de sua poltrona, como se tivesse sido picado por uma tarântula e começou a dançar uma espécie de tarantela, girando como um pião (*Brummkreisel*) e repetindo com um riso sarcástico: ‘Mas o quê? Quer dizer que você precisa de um deus?’ Esta cena e as exclamações que a acompanhavam não puderam ser esquecidas por Tieck até o fim de seus dias.”⁷³⁹

Na primavera de 1825, depois de três anos de ausência, Schopenhauer regressou a Berlim. O deplorável processo pelo caso Marquet reclamava a sua presença, ainda que, presumivelmente, sentia-se igualmente atraído por reencontrar-se com Caroline Medon, pois voltou a unir-se a ela de imediato. Segundo o testemunho de Wilhelm Gwinner, futuro administrador do legado de Schopenhauer, Arthur chegara mesmo a ponderar um possível casamento com ela.

Em Berlim, a situação de Schopenhauer não se havia modificado em nada. Hegel, como sempre, ocupava o primeiro plano na sociedade. Na ocasião, nem sequer o regresso triunfal a Berlim, no ano de 1827, de Alexander von Humboldt, o explorador da natureza que viajara ao redor do globo, havia conseguido abalar a sua proeminência. De fato, até mesmo este inimigo de todas as especulações abstratas, ídolo das mulheres instruídas da classe média (até mesmo a esposa de Hegel, muito contra a vontade de seu marido, ia

assistir as conferências de Humboldt) e de todos os membros da nobreza que se interessavam pela botânica, até mesmo este fazia suas reverências ao rei suábio dos filósofos de Berlim. É bem verdade que Humboldt soltava os seus aforismos contra uma “metafísica sem conhecimento e sem experiência” (*Metaphysik ohne Kenntnis und Erfahrung*),⁷⁴⁰ mas quando foram contar a Hegel sobre estas observações, este lhe fez chegar a indagação um tanto petulante, por intermédio de Varnhagen von Ense,⁷⁴¹ de como deveria entender tais alegações, Humboldt enviou o manuscrito de suas conferências ao filósofo ameaçador por meio de tal intermediário e Hegel não conseguiu encontrar nele nada de ofensivo (*nichts Anstößiges findet*). O que ele não sabia era que o astuto Humboldt lhe havia enviado uma cópia falsa de suas anotações, que já preparara de antemão, prevendo alguma eventualidade dessa sorte. Simplesmente não era possível atacar Hegel em Berlim, nem o próprio Humboldt ousara fazer isso e muito menos Schopenhauer poderia fazê-lo. Depois de dois anos, ele buscara um novo lugar de residência. Não havia renunciado ainda totalmente à carreira universitária, apesar de todas as humilhações. Até mesmo o porteiro da universidade o tratava com descaso. Conforme Schopenhauer se queixou à direção, o porteiro se comportava “com uma insolência tão chocante” (*auffallenden*) que até mesmo “se deveria duvidar que estivesse sóbrio já nas primeiras horas da manhã” (*an seiner Nüchternheit zweifeln*).⁷⁴²

Em setembro de 1827, Schopenhauer indagou de Friedrich Wilhelm Thiersch, um alto funcionário do ministério da educação do Reino da Baviera, que conhecia desde o tempo de sua malfadada residência em München, a capital do reino, se não haveria qualquer cátedra vaga, ou quiçá pudesse ser criada uma para ele, em alguma universidade do sul da Alemanha, “de modo que eu possa exercer alguma influência exterior”. Ele pensava, por exemplo, em Würzburg, cujos “formosos arredores” (*schöne Umgebung*) e cujo “alegre e suave clima” (*heiteres und mildes Klima*) eram de seu agrado.⁷⁴³

Thiersch hipotecou seu apoio a Schopenhauer e o entusiasmou a apresentar uma solicitação formal ao ministério que, em consequência, solicitou-lhe as informações pertinentes. Mas o embaixador bávaro em Berlim, a capital prussiana, informou que Schopenhauer “não tinha fama de qualquer espécie, nem como escritor e nem como docente, [...] de tal modo que dito Schopenhauer, cuja aparência me é bastante conhecida e me parece muito

pouco atraente, não seria uma grande aquisição para a universidade de Würzburg.”⁷⁴⁴ Um pedido de informações também foi enviado a Savigny e seu depoimento foi igualmente desfavorável: “Finalmente, foi-me feito um pedido de informações a respeito do professor Dr. Schopenhauer. Sobre seus escritos não posso informar nada, porque não os conheço em absoluto; mas no que se refere à sua pessoa, sempre me pareceu bastante presumido (*anmaßend*) e, falando com toda a franqueza, sempre ouvi falar mais mal dele do que bem.”⁷⁴⁵

Assim, o projeto de Würzburg também não resultou em nada, como tantos outros. Schopenhauer tentou a sorte então na Universidade de Heidelberg. Escreveu a George Friedrich Creuzer, conhecido investigador sobre a Antiguidade e a Mitologia. Schopenhauer declarou em sua carta que desejava “ocupar um posto na sociedade burguesa”;⁷⁴⁶ tal coisa não seria possível em Heidelberg? Creuzer tratou de dissuadi-lo: em Heidelberg, o interesse pela filosofia diminuía a cada dia. Creuzer também deixou transparecer as suas dúvidas sobre se Schopenhauer seria a pessoa adequada para modificar essa situação.

Foi durante esses meses de tentativas em vão que Schopenhauer, amargurado e desiludido, foi aconselhar-se com Adelbert von Chamisso, com quem entabulara relações de amizade e este lhe disse, complacentemente, que não pintasse o diabo completamente negro, porque tons de cinza lhe assentavam melhor. Mas Schopenhauer conservou seu pessimismo: todos os diabos que haviam sido conjurados contra ele eram negros como piche.⁷⁴⁷

Naturalmente, durante todos esses anos, não abandonou a esperança de que sua obra acabasse por ser acolhida com o reconhecimento que lhe era devido. Por precaução, sempre moderava suas expectativas com um certo grau de pessimismo que, apesar de tudo, sempre se demonstrava demasiado otimista. Em 1821, compôs o primeiro esboço para o prefácio da segunda edição de sua obra principal, pela qual ansiava tanto. Considerava que tal edição seria publicada por volta de 1828. Mas ainda era cedo demais — como foi obrigado a constatar. Brockhaus respondeu a uma consulta sua declarando que nesse ano, dos oitocentos exemplares da primeira edição, ainda restavam em estoque cento e cinquenta; mas não era capaz de comprovar quantos deles tinham sido efetivamente vendidos, porque uma parte importante da edição tinha sido transformada em polpa há algum tempo, por falta de espaço no

depósito.

Ao receber esta notícia desalentadora, Arthur escreveu um novo esboço de prefácio para a segunda edição, que agora calculara seria publicada por volta de 1836. Nesse prefácio, lançou injúrias contra o público, falou de seus “contemporâneos embrutecidos” (*stumpfe Zeitgenossen*) e tomou a atitude altaneira de considerar até mesmo como vantagem o fato de ter sido ignorado até aquele momento. “Porque aquele que ama a verdade e conhece a alegria que esta lhe proporciona, não necessita de receber impulso ou entusiasmo (*Aufmunterung*) da parte dos demais; de fato, tanto o que recebe aprovação como o que é reprovado pela sociedade são induzidos ao erro com muita facilidade.”⁷⁴⁸ Esta segunda edição, segundo declarava, era dirigida para a posteridade e não para um “montão [...] de macacos” (*Haufen der Affen*). Em outro esboço posterior de prefácio, redigido em 1830, talvez o mais feroz de todos, especifica quem tem de ser considerado como fazendo parte dos “macacos”: são todos os que se deixaram engambelar por aquele “fanfarrão do Fichte” (*Windbeutel Fichte*) e pela “charlatanice grosseira (*plumpe Scharlatanerie*) de Hegel”.⁷⁴⁹ Afirma, para completar, que o fato de não ter obtido qualquer audiência desse tipo de gente constituíra para ele uma distinção (*Auszeichnung*).

Tudo isto pode até parecer um belo chique, mas a forma exasperada com que se expressou demonstra também a desolação e a profunda mágoa sentida por alguém que se considera injustamente ignorado. Já a dedicatória, *Den Manen meines Vaters* [Aos Manes de meu Pai] apresenta um tom completamente distinto.⁷⁵⁰ Schopenhauer tinha a intenção de colocar esta sentença logo após o título da segunda edição. Ele redigiu este primeiro esboço em 1828, no momento em que não somente haviam fracassado todas as suas tentativas para salvar sua carreira acadêmica como acabara de saber que a maior parte da primeira edição de sua grande obra havia sido destruída por falta de compradores. Nesse período também vinha recebendo uma negativa após a outra para suas tentativas de traduzir livros e se lhe tornava manifesto que seria impossível para ele obter um posto ou sequer forjar uma reputação satisfatória no mundo burguês mediante sua obra filosófica ou até mesmo por outro tipo de trabalho. Tudo o que ele era na vida burguesa, ele devia a seu pai e também era ao pai que tinha de agradecer por poder viver para a filosofia, sem precisar se esforçar para ganhar o pão de cada dia.

Segundo todos os critérios adotados pela ideologia burguesa, não passava de um fracassado que só conseguia subsistir graças à fortuna herdada de seu pai. Foi isso que o impulsionou a escrever as seguintes frases: “Espírito nobre e digno (*Edler, vortrefflicher Geist*) a quem devo tudo o que sou e tudo o que faço! Tua provisão generosa me protegeu e conduziu, não somente através da infância indefesa e da juventude despreocupada, mas também durante a idade adulta e até o dia de hoje. Pois, quando trouxeste ao mundo um filho como eu, te esforçaste ingentemente para prover-lhe os meios de que pudesse subsistir e desenvolver-se em um mundo como este. Consideraste o fato de que eu não seria apto para cultivar a terra. [...] Até me parece que tu, o republicano orgulhoso de seus direitos, previste que teu filho não poderia ter o talento necessário [...] para arrastar-se (*kriechen*) perante os ministros e conselheiros dos reis a fim de mendigar-lhes ignominiosamente uma amarga migalha de pão; ou para lisonjear a todos os membros dessa mediocridade inchada de vaidade (*blähenden Mittelmäßigkeit*), somando-se assim humildemente ao cortejo glorificador dos falsos charlatões (*Pfuscher*). [...] Por isso, eu te consagro a minha obra, que somente pode ser redigida à sombra de tua proteção e que é, portanto, também a “tua obra” (*Dein Werk ist*). E todos os que encontrem alguma alegria, consolo ou instrução em minha obra, devem escutar o teu nome e saber que, se Heinrich Floris Schopenhauer não tivesse sido o homem que foi, então Arthur Schopenhauer poderia ter sucumbido uma centena de vezes.”⁷⁵¹ O texto desta dedicatória veio a ser burilado muitas vezes ao longo dos anos por Arthur. Eventualmente suprimiu a observação “Arthur Schopenhauer poderia ter sucumbido uma centena de vezes.” (*Arthur Schopenhauer hundert Mal zu Grunde gegangen wäre*) e mais tarde abandonou totalmente a dedicatória inteira. Quando finalmente foram publicadas a segunda e a terceira edições (1844 e 1859), em seus prefácios não foi citado quem ou o quê havia sido aquele que lhe possibilitara viver para a filosofia em vez de precisar viver dela.

Os anos em que Schopenhauer viveu em Berlim acabaram por um final grotesco. Antes de fugir da epidemia de cólera que se alastrava pela cidade, em agosto de 1831, apresentou um pedido de casamento a uma garota de dezessete anos a quem mal conhecia. Durante um passeio de barco, deu um cacho de uvas a Flora Weiß — esse era o nome da jovem. A própria Flora relata: “Mas eu não quis aceitar. Tive nojo porque tinha sido o velho

Schopenhauer que o havia colhido e, assim, deixei disfarçadamente que o cachinho inteiro escorregasse para dentro da água do rio e lá ficou ele, flutuando atrás de mim, sem que o velho sequer se desse conta.”⁷⁵² Arthur tinha quarenta e três anos na ocasião.

Arthur foi pedir-lhe a mão a seu pai e o homem caiu das nuvens: “Mas ela é ainda uma menina!” Contudo, deixou a decisão para sua filha, ainda que ela fosse menor de idade. Arthur, para garantir-se, havia feito sugestões claras em alusão à sua fortuna. Mas a garota, conforme foi relatado por sua família, “sentia uma aversão tão grande por Schopenhauer, que só fazia aumentar por causa das pequenas atenções que este lhe prodigalizava, que o fracasso daquela proposta de casamento não oferecia qualquer dúvida.”⁷⁵³

Já se haviam passado vinte anos desde que Arthur escrevera em um de seus manuscritos: “Aquilo que de maneira quase inevitável nos converte em pessoas ridículas é a seriedade com que encaramos o presente, um presente que, enquanto presente, apresenta uma aparência de gravidade quase inegável. Somente um punhado dentre os maiores espíritos da humanidade conseguiu furtar-se a esta situação, deixando de ser pessoas ridículas (*lächerlichen*) para transformar-se em pessoas capazes de rir” (*lächenden*).⁷⁵⁴

[691](#) Em grego no original. (NT).

[692](#) Equívoco. Em francês no original. (NT).

[693](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, Tomo IV, pp. 1966ss., Reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). Volume IV, Parte II, *Letzte Manuskripte, Gracians Handorakel* [Últimos Manuscritos: O Oráculo Portátil do (Filósofo Espanhol) Graciano, p. 109. (NA).

[694](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Volume III, *Berliner Manuskripte* [Os Manuscritos Berlinenses], 1818-1830, p. 209. É curioso que o filósofo descreva aqui justamente o que se chama de “inspiração dionisiaca”, apesar de todas as suas afirmações em contrário. (NA).

[695](#) Idem, ibidem, p. 14. (NA).

[696](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], Volume II, *Kritische Auseinandersetzungen* [Discussões Críticas], 1809-1818. p. 73. (NA).

[697](#) Idem, ibidem, Volume III, *Berliner Manuskripte*, 1818-1830, p. 71. (NA).

[698](#) Idem, ibidem, p. 211. (NA).

[699](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Volume IV, Parte II, *Letzte Manuskripte, Gracians Handorakel*, p. 107. (NA).

[700](#) Idem, ibidem, p. 107. (NA).

[701](#) Idem, Volume III, *Berliner Manuskripte*, 1818-1830, p. 778. (NA).

[702](#) Idem, ibidem, p. 36. (NA).

[703](#) Idem, ibidem, p. 36. (NA).

[704](#) Idem, ibidem, p. 68. (NA).

[705](#) Idem, ibidem, p. 70. (NA).

[706](#) Idem, ibidem, p. 70. (NA).

[707](#) Idem, ibidem, p. 183. (NA).

[708](#) Idem, ibidem, p. 283. (NA).

[709](#) Idem, ibidem, p. 172. (NA).

[710](#) Idem, ibidem, p. 236. (NA).

[711](#) Idem, ibidem, p. 240.. (NA).

[712](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Volume IV, Parte II, *Letzte Manuskripte, Gracians Handorakel* [Últimos Manuscritos: O Oráculo Portátil do (Filósofo Espanhol) Graciano, p. 106. (NA).

[713](#) Citado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, Edição de 1974, p. 47. (NA).

[714](#) Idem, ibidem, p. 47. (NA).

[715](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Volume III, *Berliner Manuskripte* [Os Manuscritos Berlinenses], 1818-1830, p. 138. (NA).

[716](#) Idem, ibidem, p. 159. No original: *Aber tausendmal härter ist es zu sehn, / Wenn was das Glück uns legte zur Hand / Tölpisch zerschlug unser Unverstand.* (NA).

[717](#) Idem, ibidem, p. 163. (NA).

- [718](#) Idem, ibidem, p. 162. (NA).
- [719](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 75. (NA).
- [720](#) *Gesammelte Briefe*, p. 79. (NA).
- [721](#) Idem, ibidem, p. 82. (NA).
- [722](#) Idem, ibidem, p. 83. (NA).
- [723](#) Idem, ibidem, p. 84. (NA).
- [724](#) Idem, ibidem, p. 87. (NA).
- [725](#) Idem, ibidem, p. 512. (NA).
- [726](#) Idem, ibidem, p. 88. (NA).
- [727](#) Idem, ibidem, p. 92. (NA).
- [728](#) Idem, ibidem, p. 92. (NA).
- [729](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Volume III, *Berliner Manuskripte*, 1818-1830, p. 170. (NA).
- [730](#) Encontro hostil. Em francês no original, termo popularizado pelas ainda recentes guerras napoleônicas. (NT)
- [731](#) Laurence Sterne, 1713-1768, prosador e poeta irlandês, foi ministro anglicano famoso por seus sermões, mais tarde publicados como *Sermons of Mr. Yorick*. Sua novela *Tristram Shandy* é lida até hoje, tendo quebrado as convenções gráficas e literárias da época. Sua morte foi marcada por um episódio macabro: seu cadáver foi vendido a Cambridge por ladrões de sepultura para as aulas de anatomia e reconhecido por um cirurgião seu amigo, que conseguiu devolvê-lo à sepultura. (NT).
- [732](#) *Berliner Manuskripte*, 1818-1830, p. 177. (NA).
- [733](#) Idem, ibidem, p. 182. (NA).
- [734](#) Incluído em seus *Letzte Manuskripte* [Últimos Manuscritos], *Der handschriftliche Nachlass*, Volume IV, Parte II. (NA).
- [735](#) Jean-Paul [pseudônimo do romântico alemão Johann Paul Friedrich Richter], 1763-1825, famoso principalmente por suas novelas humorísticas e historietas cômicas publicadas em jornais e revistas literárias, faleceu pouco depois da publicação desta obra. (NT).
- [736](#) Citado por K. Pisa, em *Schopenhauer, 200 "Stück Fleisch"* [Duzentos Retalhos da Vida], conforme H. A. Oppermann, *Hundert Jahre* [Cem Anos], Tomo 5, p. 342. (NA).
- [737](#) Johann Ludwig Tieck, 1773-1853, poeta, tradutor, editor, novelista e crítico literário alemão. (NT).
- [738](#) Carl August Jakob Jacobi, 1804-1853, judeu prussiano, filólogo, matemático e filósofo teísta. (NT).
- [739](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 53. (NA).
- [740](#) Citado por A. Gulyga, em seu livro *Hegel*, p. 272. (NA).
- [741](#) Karl August Varnhagen von Ense, 1785-1858 era médico de profissão, mas tornou-se conhecido como biógrafo e cronista do movimento romântico; era casado com a famosa escritora Rahel Levin Varnhagen, citada anteriormente. (NT).
- [742](#) *Gesammelte Briefe*, p. 102. (NA).

[743](#) Idem, ibidem, p. 105. (NA).

[744](#) Idem, ibidem, p. 516. (NA).

[745](#) Idem, ibidem, p. 516. Friedrich Carl von Savigny, 1779-1861 foi um jurista famoso, autor da Teoria Subjetiva do Direito, que até hoje é ensinada. (NA).

[746](#) Idem, ibidem, p. 106. (NA).

[747](#) De fato, Louis-Charles-Adélaïde de Chamisso de Boncourt, 1781-1838, descendente de uma família de nobres franceses emigrados após a Revolução, foi botânico, poeta e escritor romântico. Não é de admirar que ele falasse assim do diabo, um dos principais personagens de *Peter Schlemihls wundersame Geschichte* [A singular história de Peter Schlemihl], onde narra a história de um homem que vendeu a sombra ao diabo, sua obra mais conhecida hoje em dia. (NT).

[748](#) *Berliner Manuskripte* [Os Manuscritos Berlinenses], 1818-1830, p. 524. (NA).

[749](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Volume IV, Parte I, *Die Manuskriptebücher der Jahre* [Os cadernos de manuscritos dos anos] 1830-1852, p. 13. (NA).

[750](#) “Manes” para os romanos, eram os espíritos dos antepassados ou dos entes queridos falecidos, também chamados de *Di Manes* [os deuses manes], de que cada pessoa possuía dois, a alma e o espírito. (NT).

[751](#) *Berliner Manuskripte*, 1818-1830, p. 380. (NA).

[752](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 59. (NA).

[753](#) Idem, ibidem, p. 59. (NA).

[754](#) *Frühe Manuskripte*, 1804-1818, p. 24. (NA).

VIGÉSIMO CAPÍTULO

*A Fuga de Berlim. Schopenhauer Golpeia os Móveis com sua Bengala. Frankfurt.
Rituais Contra a Angústia. Estilo de Vida e Estilo Literário.
A Morte da Mãe e o Triste Destino de Adele.*

No último ano que passou em Berlim, Schopenhauer teve um sonho. “Para servir à verdade em todos os seus aspectos e até à morte, faço constar por escrito que”, assim ele relatou em um dos cadernos de seus manuscritos, “na noite do Ano Novo, de 1830 para 1831, tive o seguinte “Sonho” (*Traum*) em que minha morte era anunciada para esse ano. Entre os seis e os dez anos de idade, tive um amigo íntimo e companheiro de brincueiros, exatamente da minha idade, que se chamava Gottfried Jänisch e que morreu com apenas dez anos, enquanto eu estava na França. Durante os últimos trinta anos, pensei nele apenas raramente. Porém na noite do Ano Bom sonhei que chegava a um país totalmente desconhecido para mim e encontrava um grupo de homens em um campo, entre eles um adulto alto e magro, em cujas feições reconheci, sem saber exatamente como, o mesmo Gottfried Jänisch, que me acolheu com uma saudação de boas-vindas” (*bewillkommnete*).⁷⁵⁵

O cólera fazia estragos em Berlim e Schopenhauer tomou o sonho como se fosse uma premonição: se não deixasse a cidade, certamente morreria. Ele se esforçou para convencer Caroline Medon a ir embora com ele; contudo a jovem somente o amava à sua maneira, como ele foi forçado a reconhecer na hora da separação; ele retardou sua partida devido às hesitações dela. Para falar a verdade, ele mesmo ainda estava indeciso sobre seu destino. Finalmente, escolheu Frankfurt-am-Main, sem qualquer outro motivo senão o fato de que lhe garantiram que essa cidade estava “livre do cólera” (*cholerafest*).

Pouco depois de sua chegada a Frankfurt, em setembro de 1831, Arthur teve um segundo sonho. Nele “apareceram, segundo eu creio, meus pais; e significava que eu sobreviveria à minha mãe, que ainda vivia na ocasião; meu

pai, já falecido havia muito tempo, trazia uma lâmpada em sua mão direita.”⁷⁵⁶

Poucas semanas depois, não obstante, uma outra enfermidade também o atingia e ele permaneceu prostrado no leito dias a fio, passando por um péssimo inverno. Naquela cidade estranha para ele, viveu completamente isolado, em uma casa mobiliada que alugara perto da doca inferior do rio Main. Não saía nunca de casa e ninguém ia visitá-lo com exceção da governanta a quem contratara. Foi assaltado pelo medo da morte e por um angustiante sentimento de solidão que não lhe dava um instante de descanso. A imagem de Caroline lhe ficava dando voltas dentro da cabeça. Escreveu várias cartas a um amigo seu que ficara em Berlim, chamado Andreas von Lowtzow, assediando-o com perguntas: Como a mulher passava os dias? Quem a estava sustentando agora? Pedia a Lowtzow que a mantivesse sob os olhos para saber o que andava fazendo. Lowtzow procurou dissipar as desconfianças de Schopenhauer e não poupava conselhos: se não nos decidimos a ter confiança em alguém, a vida se torna impossível; e fora precisamente essa falta de confiança que havia prejudicado tanto o seu relacionamento com Caroline.

Schopenhauer, porém, pensava mais era em si mesmo e sentia-se assolado por dúvidas sobre se Frankfurt-am-Main fora a escolha adequada para seu novo pouso. Tinha boas recordações de Mannheim, a cidade que o acolhera em 1824 e na qual se recuperara de uma grave enfermidade física e da depressão que o acometera em decorrência dela e dos eventos desagradáveis que o perseguiam. Também fizera algumas relações por ali, ainda que fossem de caráter superficial. Deste modo, decidiu mudar-se mais uma vez: em julho de 1832, dirigiu-se para Mannheim.

Permaneceu um ano na cidade, onde se associou à *Harmoniegesellschaft* [Sociedade da Harmonia], um clube reservado às pessoas mais importantes na cidade, que dispunha de sede e biblioteca próprios. Mas as noites agradáveis que ali passava não conseguiram aplacar a raiva reprimida que sentia contra tudo e contra todos e que, de vez em quando, assumia o controle de seus pensamentos e de suas ações. Quando voltava para seus aposentos, tarde da noite, alugados na casa do fabricante e vendedor de sapatos Michael Reuß, em certas ocasiões despertava os vizinhos que moravam em outros apartamentos do mesmo prédio, dando golpes nos

móveis com sua bengala de passeio. Quando foi interpelado sobre o porquê desse estranho comportamento, Schopenhauer respondia: “É assim que invoco (*citire*) meus espíritos.”⁷⁵⁷

Em 1833, faz um balanço, na capa de seu livro de receita e despesa, das razões para permanecer em Mannheim em contraposição às que o compeliavam a regressar para Frankfurt. Finalmente, decidiu-se por Frankfurt-am-Main. As razões que apresenta a si mesmo são: “Lá tens maior liberdade de movimentos (*du bist uneingeschränkter*) e serás menos importunado por companhias que te sejam impostas pelo acaso e não por tua própria escolha (*die der Zufall, nicht deine Wahl dir gibt*); a cidade é maior e tens melhores condições para cortar relações com as pessoas que não desejas ver (*mißliebigen Umgang*) ou simplesmente para evitá-las;” “os cafés são melhores”; “há mais ingleses”; “não há inundações”; “tem um ótimo dentista e os médicos são menos ruins”; “o clima é mais saudável”; “serás menos observado pelos estranhos”.⁷⁵⁸

Depois do *intermezzo*⁷⁵⁹ de um ano em Mannheim, Schopenhauer regressou a Frankfurt-am-Main, cidade que não mais abandonará até sua morte, em 1860, salvo por pequenas excursões, a maior parte delas de apenas um dia.

Frankfurt já mantinha a situação de “cidade independente” (*Reichsstadt*) há muitas décadas, embora fizesse parte integrante do império austríaco; após o Congresso de Viena, que estabeleceu a nova ordem europeia com o desmembramento do império francês napoleônico, foi proclamada “cidade livre” (*Freie Stadt*), a mesma condição de que Dantzig gozara até sua absorção pela Prússia e conseqüentemente nela se implantou uma constituição relativamente democrática. Naturalmente o Senado era composto principalmente por membros da classe patricia formada pelos burgueses mais ricos, mas havia o contrapeso do *Bürgerkollege* [Conselho dos Cidadãos] uma espécie de câmara baixa à exemplo da Câmara dos Comuns inglesa e do *Gesetzgebender Körper* [Corpo Legislativo], a metade de cujos membros era eleita livremente pela cidadania (*Bürgerschaft*).

Na cidade ainda fora instalado o *Deutsche Bundestag* [Parlamento Alemão] uma assembleia de delegados de todos os “príncipes” [governantes soberanos] cujas possessões se localizavam total ou parcialmente nos territórios em que se falava algum tipo de alemão. Deste modo, era nesta cidade de antigas tradições republicanas que se proferiam os grandes discursos dos políticos,

segundo a orientação de Metternich, o primeiro-ministro austríaco, que fora instrumental na nova ordem europeia e que contribuía basicamente para a concessão do título de cidade livre para Frankfurt, já que isto lhe concedia um território neutro para exercer a influência de sua política, que versava fundamentalmente sobre a repressão de todas as tentativas republicanas ou movimentos em favor de constituições liberais. Os numerosos representantes dos “príncipes” (*Fürsten*) que, naturalmente, incluíam reis, bispos e o imperador austríaco, frequentavam os lugares mais distintos da cidade e as *tables d’hôte*⁷⁶⁰ dos cafés, restaurantes e hotéis — Bismarck, por exemplo, o representante prussiano, que depois se tornaria chanceler e forjaria, ao longo das décadas o domínio do reino da Prússia sobre toda a Alemanha, apresentava-se diariamente no restaurante *Englischen Hof* [Pátio dos Ingleses], em que Schopenhauer também fazia regularmente sua refeição principal — trazendo consigo um tom mundano de alta classe ao ambiente burguês de classe média. Frankfurt tinha então cerca de cinquenta mil habitantes, uma população considerável para a época, metade dos quais eram cidadãos com direito a voto e a se candidatarem para cargos eletivos. Não obstante, os cidadãos mais pobres se apinhavam nas ruelas estreitas e tortuosas (*Gassen*), primitivamente caminhos rurais e praticamente sem luz, da cidade velha (*Altstadt*), enquanto os habitantes mais abastados se mudavam para os novos bairros residenciais que estavam sendo desenvolvidos na periferia da cidade e nos quais, em consequência da recente demolição das velhas muralhas, haviam surgido magníficos parques e jardins e eram cortados por largas avenidas (*Alleen*).

Frankfurt não era unicamente a capital da *Deutschen Bundes* [Liga Alemã], mas também o coração do mercado de capitais da Europa central: era ali que residiam os Rothschild. “O dinheiro é o deus do nosso tempo e Rothschild é seu profeta”,⁷⁶¹ escrevera o poeta Heinrich Heine referindo-se ao famoso Amschel Mayer von Rothschild, o fundador da dinastia de banqueiros e financistas, que ditava as cotações da Bolsa de Frankfurt todas as segundas-feiras, usando uma casaca no estilo mais recente e de pé sobre uma esteira de palha (*Strohmatte*) que trazia e levava consigo, enrolada embaixo de seu braço esquerdo. Ele vivia em um suntuoso palácio que construía na rua mais importante da cidade nova, a *Zeil*, enquanto sua mãe, que se recusara a acompanhá-lo, viveu até o fim de seus dias em uma casinhola apertada (na

qual seus filhos haviam nascido) atrás da lojinha que mantinha na *Judengasse* [a Travessa dos Judeus].

“Frankfurt é o verdadeiro centro da Europa”, havia declarado Schopenhauer em uma conversa que ficou registrada. “Aqui em Frankfurt, chegam tudo e todos. Pode-se ver e ouvir tudo o que se passa através do mundo.”⁷⁶² Arthur Schopenhauer, que agora se decidira por viver de forma sedentária, não necessitava ir em busca do grande mundo — ele passava a seu lado diariamente, junto de sua mesa no *Englischen Hof*. Além de tudo o mais, a cidade sediava feiras anuais, ocasiões em que formigava de estrangeiros, uma circunstância feliz para Schopenhauer, que tinha em pouca consideração os próprios naturais de Frankfurt (*Frankfurter Menschenschlag*). “É uma pequena nação de provincianos, toscos e presunçosos, um monte de camponeses orgulhosos e arrogantes pela independência de seu município, dos quais prefiro me manter afastado.”⁷⁶³

Frankfurt era uma cidade comercial que ainda não se dera ao luxo de fundar uma universidade, contudo as ciências, particularmente as ciências naturais modernas, encontravam ali aplicação e apoio financeiro. O que a cidade realmente favorecia era o sentido prático e realista dos empreendimentos e pesquisas científicas. Havia uma *Physikalischen Verein* [Sociedade da Física], uma *Geographischen Verein* [Sociedade Geográfica] e um *Historisches Museum* [Museu Histórico], mas acima de tudo, orgulhava-se de sua *Senckenbergische Naturforschende Gesellschaft* [Sociedade Senckenberg para a Investigação da Natureza],⁷⁶⁴ de que Schopenhauer também era membro. Esta sociedade montara uma grande biblioteca, especializada em obras científicas, que Schopenhauer utilizou com grande proveito para a composição de sua nova obra *Der Wille in der Natur* [A Vontade na Natureza], escrita durante 1835 e publicada em 1836. Mantinha, além disso, um laboratório de ciências naturais que era provavelmente o mais importante da época em toda a Alemanha. É a isso que se refere a seguinte anotação de Schopenhauer em seu diário: “Além disso, Frankfurt-am-Main era o primeiro lugar do mundo em que eram apresentados os fenômenos mais singulares da natureza” (*seltene Naturerscheinungen*).⁷⁶⁵

A cidade era receptiva em extremo para tudo que fosse moderno e para todas as inovações. Foi ali que se asfaltaram as primeiras ruas da Alemanha, motivo porque o arquiteto municipal, este funcionário “com tanta

experiência e indispensável” (*vielerfahrener, unentbehrlichen Beamten*) foi homenageado com uma serenata como agradecimento pela iniciativa. No ano de 1828, foram criadas novas instalações hidráulicas movidas a motor que permitiam que a água chegasse até os pisos mais altos dos prédios servidos pela rede e, no mesmo ano, começaram as obras de tubulação de gás para iluminar toda a cidade. Foram completadas em 1845, no dia do aniversário da Constituição: as ruas do centro e dos bairros elegantes, além das vitrinas das principais lojas da cidade, foram todas iluminadas. Mas nem por isso cessaram os contrastes: muitos camponeses ainda residiam dentro dos limites da cidade e nem sequer usavam os métodos mais modernos de construção de estábulos; ao contrário, conservavam seus animais nos pátios de suas casas e conduziam os rebanhos de gado e as varas de porcos duas vezes por dia pelas ruas da cidade, em direção às pastagens e de volta para seus abrigos na área urbana, como vinham fazendo há séculos, conservando-os assim sob a proteção das muralhas agora demolidas. Na Igreja de São Nicolau (*Nikolaikirche*) ainda eram penduradas o ano inteiro as cabeças dos bois, ressecadas e enfiadas em grandes ganchos de ferro, que tinham sido cortadas cerimoniosamente para esse fim durante a festa anual da Guilda, a agremiação dos açougueiros. Pelo meio das ruas ainda corriam fedorentos canais de esgoto a céu aberto porque também serviam para escoamento das águas pluviais e ainda se escutavam, no meio da noite, os gritos lamurientos dos vigias noturnos. (São duas horas da manhã. Tudo está bem.) Quando havia aguaceiros, os membros do Parlamento Alemão, com toda a sua importância, tinham de abrir caminho com suas botas através das ruas inundadas. Suas Excelências pressionaram o Senado de Frankfurt para que mudasse tal estado de coisas. Este, para ao menos aliviar um pouco o cheiro penetrante e a horrível sujeira das vias urbanas por onde os animais eram conduzidos, votou uma resolução recomendando às “Companhias de Transporte de Água para Banho” (*Transportablen Badeetablissemments*), que tinham a seu cargo o transporte de água para as residências que ainda não a tinham encanada, que aproveitassem para regar as ruas em seu retorno, utilizando para esse fim as águas servidas.

Ao mesmo tempo, iam surgindo fábricas ao redor de Frankfurt, embora as guildas de ofícios ainda dominassem a cidade velha; estas agremiações não somente limitavam o número de oficinas, como vigiavam para que os oficiais continuassem empregando as velhas técnicas herdadas dos profissionais seus

antepassados. O resultado era um número relativamente grande de operários desempregados que acabavam por promover agitações e arruaças. Nos clubes políticos se discutiam as ideias de Saint-Simon, recém-chegadas da França.⁷⁶⁶ No Parlamento Alemão se lamentava durante as conversações e se denunciava na tribuna o “espírito corrompido” (*verdorbenen Geist*) que recentemente estava surgindo na sua cidade hospedeira. Durante as semanas posteriores ao “levante de julho”, ocorrido em 1830 na capital francesa, também em Frankfurt os ânimos se exacerbaram. Durante o tradicional “desfile da vindima” (*Auszug zur Weinlese*), que era recebido com salvas de pólvora seca e fogos de artifício, por um motivo qualquer que ficou mal determinado, o préstito foi interrompido, provocando uma revolta em que foram feridos a pedradas e porretadas vários soldados, cujas ordens os impediam de revidar com violência e que somente tentavam restabelecer a calma na medida do possível, enquanto a multidão arrojava os abundantes excrementos de gado nas residências de alguns dos delegados ao *Deutsche Bundestag*, aqueles cujas atitudes aristocráticas eram mais altamente impopulares. Em 1833, um punhado de estudantes invadiu e ocupou durante algum tempo o quartel da *Frankfurter Hauptwache* [Guarda-civil], a maioria de cujos membros estava nesse momento percorrendo as ruas e proclamou a “liberdade da Alemanha” (*Deutschlands Freiheit*). Mas sua proclamação não foi escutada, os efetivos da guarda retornaram e retomaram facilmente o prédio, conduzindo os invasores à prisão.

Schopenhauer registrou com angústia em seus diários tais notícias sobre as ações da *canaille*.⁷⁶⁷ seu posicionamento não era em absoluto político, ele apenas temia pela segurança de sua fortuna, que lhe garantia uma vida exterior tranquila e independente, dedicada somente a seus estudos e à filosofia. Apesar de tudo, sentia-se curioso por ver o perigo com seus próprios olhos, se bem que não como testemunha ocular. No gabinete de leitura da *Casino-Gesellschaft* [Sociedade do Cassino], de que também era sócio, embora fosse avesso a jogos e brincadeiras de qualquer espécie, salvo discussões e experiências teóricas mentais, lia todos os dias, depois do almoço, o *Frankfurter Oberpostamts-Zeitung* [Jornal do Correio Central] local e o *Times* de Londres. Por meio destas publicações ele ficava a par das ocorrências da cidade e da região imediata e igualmente, embora com um certo atraso, do que se passava ao redor do mundo. Queria estar sempre informado, pois

tinha uma necessidade angustiosa de segurança e esta ditava suas precauções. Quando algum oficial do exército aparecia por acaso no *Englischen Hof*, coisa que não era habitual, este homem, em geral tão tosco em sua vida diária, demonstrava-se receptivo e extremamente cordial.

Schopenhauer permaneceu como súdito prussiano e nunca chegou a solicitar a cidadania de Frankfurt. Uma vez que não era “morador naturalizado” (*nicht verbürgerter Einwohner*), nunca chegou a ter direito a voto ou a candidatar-se para cargos eletivos, uma situação de que não sentia a menor falta. Enquanto se conservasse como “residente com permissão” (*Permissionist*), não somente lhe bastavam os direitos de residência e de segurança, como precisava pagar menos impostos. Durante os primeiros anos de sua estadia, trocou de moradia várias vezes. Morou em uma sucessão de apartamentos alugados na *Alten Schlesinger Gasse*, na *Schneidewall* [Rua do Corte da Muralha] (junto ao cais inferior do rio Main), na “*Neuen Mainzerstraße*” [Rua Nova do rio Main], na “*Hangende Hand Haus*” [Casa da Mão Pendurada] que se erguia na “*Saalgasse*” [Travessa do Salão], uma ruazinha estreita que ia desde a *Fahrtor* [Portão das Barcas], uma porta das antigas muralhas da cidade velha, que escapara à fúria das demolições, até o “*Weckmarkt*” [Mercado do Pão Doce] que ficava nos fundos do *Dom*, a catedral. Em 1843, ocupou a casa número 17 da “*Schönen Aussicht*” [Bela Vista], perto da ponte sobre o rio Main, quase na esquina com a *Fahrgasse* [Travessa das Barcas]. Viveu muitos anos nessa residência, até 1859, quando teve umas desavenças com a proprietária por causa do comportamento de seu cãozinho Pudel (pertencente a Schopenhauer), quando se mudou para a casa do lado, “um alojamento (*Logis*) muito maior e mais bonito”, segundo registrou. Um ano depois, faleceu ali. Durante todos esses anos, sua residência era limpa e cuidada por *Wirtschafterinnen*, uma espécie de governanta que se encarregavam igualmente de providenciar provisões e água, levar correspondência e buscar encomendas e também adquirir-lhe remédios quando necessário, nas ocasiões em que ele se adoentava. Desde 1849, esta função foi exercida por Margarethe Schnepp, que desempenhara o serviço para sua “plena satisfação” (*ausgezeichneten Zufriedenheit*). Margarethe seria mencionada em seu testamento. Desde os primeiros anos de sua mudança definitiva para Frankfurt-am-Main ele estabelecera esta vida estritamente ordeira, que Schopenhauer manteria até sua morte. Só escrevia durante as três primeiras horas do dia. Justificava esta distribuição do tempo afirmando que

era nesse período que seu cérebro funcionava melhor e que, caso empregasse mais tempo nesse procedimento, os pensamentos perderiam a agudeza, a originalidade desapareceria e o estilo se degeneraria. Se o interrogavam, citava como exemplo Hegel, aquele “borrador de disparates” (*Unsinnsschmierer*), que chegava a passar dez horas a fio curvado sobre o manuscrito de suas *Pandekten* [Pandectas].⁷⁶⁸

Depois dessas três horas no início do dia, em que exercitava sua escrita, Schopenhauer retirava sua flauta do estojo. Tocava durante uma hora, segundo ele mesmo dizia, *con amore*⁷⁶⁹ e, em seus últimos anos, quase exclusivamente árias das óperas de Rossini, de que possuía um grande livro em que as partituras tinham sido transcritas exclusivamente para a flauta. Sempre que estava bem de saúde ia almoçar fora, primeiro no restaurante “*Zum Schwan*” [Ao Cisne] ou no “*Russischen Hof*” [Pátio dos Russos], transferindo-se mais tarde em caráter regular para o *Englischen Hof*, construído e administrado por Salin de Montfort, que se localizava na travessa ao sul do “*Roßmarkt*”, o Mercado dos Cavalos. Apesar do nome que referia sua situação física, dito estabelecimento era o mais elegante de toda a cidade e desde as janelas do pavimento superior podia-se avistar a praça, que era o ponto central da vida urbana de Frankfurt. Também ao *Englischen Hof* peregrinavam nos últimos anos de sua vida seus admiradores incondicionais e os curiosos que desejavam travar conhecimento com ele ou simplesmente queriam admirar de perto aquele que se havia agora convertido em um filósofo dos mais ilustres.

O tal filósofo tinha um apetite descomunal que assombrava os que se assentavam nas mesas vizinhas. Comia tigelas de molhos grossos com uma colher e algumas vezes pedia repetição. Enquanto comia não queria ser perturbado e somente na hora do cafezinho se dispunha a conversar, permanecendo sentado à mesma mesa, algumas vezes até as cinco horas da tarde. Gostava de manter relacionamentos casuais, do tipo que se estabelece em restaurantes. O escritor Herman Rollett,⁷⁷⁰ um desses conhecidos ocasionais, encontrou o filósofo em 1846 e o descreveu do seguinte modo: “Era um homem de estatura média, com boa aparência e sempre bem vestido, ainda que o corte de suas casacas fosse um tanto antiquado; tinha os cabelos prateados cortados rente, de um modo quase militar, abrandado por largas suíças, sempre bem penteadas; a pele de seu rosto era rosada e os olhos de um

azul-claro cintilante, que refletiam uma inteligência pouco comum, embora um tanto zombeteira. Sua fisionomia não era exatamente bonita, mas encarava sempre de frente com um ar irônico e um meio-sorriso nos lábios acompanhando as frases espirituosas que amiúde proferia. Mas também era comum que se mostrasse retraído e, ao sentir-se forçado a conversar, expressava-se de forma extravagante, o que dava farto material para sátiras inconsequentes da parte de alguns comensais mais convencidos de sua própria importância, gente de meios confortáveis e de resto respeitável, mas cujos dotes de inteligência e qualidades espirituais eram bastante variados, para não dizer duvidosos. Deste modo, seu constante companheiro de refeições, que oscilava entre atrevido e bonachão, muitas vezes mostrando um mau humor que chegava a ser cômico (*oft komisch-mürrische*), mas basicamente inofensivo, servia de alvo para as piadas sem graça daqueles insignificantes mundanos (*unbedeutender Lebemänner*), que se tinham em alta conta e que regularmente — ainda que sem más intenções — o usavam para provocar risos em suas próprias conversações.”⁷⁷¹

Um relato menos simpático sobre as conversações mantidas por Schopenhauer à mesa do restaurante após as refeições, durante seus primeiros anos de sua mudança final para Frankfurt-am-Main, época em que sua impaciência tinha mais peso que a serenidade que lhe viera com a velhice e o sucesso, foi escrito pelo compositor Xaver Schnyder von Wartensee.⁷⁷² Segundo ele, Schopenhauer com frequência se vangloriava da força e quantidade de seus dentes, uma prova de sua superioridade sobre o “bípede comum” (*gewöhnlicher Zweifußler*). Também teria elogiado as ciências naturais, dizendo que sua maior contribuição em favor da humanidade era um “grandioso descobrimento” (*herrliche Erfindung*) contra as moléstias venéreas, que consistia em diluir uma porção de cal clorado (*Chlorkalk*) em um copo de água destilada e banhar o pênis dentro dele depois de cada coito: “Assim ele fica protegido de todos os contágios”, teria gritado o filósofo à mesa do restaurante para esclarecer seus interlocutores, mas “alto o bastante para ser escutado por todos os que queriam ou não queriam ouvi-lo”. Quando Schopenhauer queria repreender seu cãozinho Pudel, que o acompanhava ao restaurante, embora em geral fosse bem comportado, o chamava de “Tu, Gente” (*du Mensch*), ao mesmo tempo que lançava olhares malignos a seus vizinhos. Talvez todos esses comentários mais ou menos

maldosos se devam ao seu rompimento com o filósofo, um episódio que Schnyder von Wartensee também relata: “Estávamos envolvidos em uma discussão sobre música, enquanto o garçom permanecia de pé havia um certo tempo ao lado de Schopenhauer, com uma concha na mão, em que lhe oferecia carne de terneiro, sem que este, envolvido no calor da disputa, sequer lhe houvesse percebido a presença. Então eu lhe disse de brincadeira: “Agora o senhor sirva-se *a priori*, que eu quero me servir *a posteriori*.” Com uma expressão de ira e desprezo indescritíveis (*unsäglich*), Schopenhauer protestou em altos brados: “Essas expressões que você acaba de empregar são sagradas (*heilige*) e não devem ser profanadas (*nicht profanieren darf*) por qualquer um; você simplesmente é incapaz de entender a sua importância” (*deren Wichtigkeit Sie nicht begreifen*).⁷⁷³ A partir desse momento, Schopenhauer evitou todo o contato com Schnyder von Wartensee e ordenou ao garçom que colocasse seus pratos, taças e terrinas na outra ponta da mesa, a fim de apartar-se de imediato daquele “ignorante”.

Depois de seu longo almoço, em horário que dependia das conversações mantidas à mesa enquanto fazia a digestão, dirigia-se regularmente à sala de leitura da *Casino-Gesellschaft*, que ficava do outro lado da praça do Mercado dos Cavalos. Após a leitura de seus jornais, saía todos os dias para dar um longo passeio pelas ruas da cidade, com um passo rápido, embora não tivesse um objetivo fixo, chovesse ou fizesse sol, sem se importar com as condições do tempo e acompanhado por seu cãozinho Pudel, com quem conversava, embora parecesse mais que estava mantendo um monólogo em voz alta, sem dar a mínima para os transeuntes que passassem a seu lado ou para as pessoas paradas nas calçadas. Quando encontrava um panorama que lhe agradasse, podia passar um longo período contemplando tal vista. As crianças que encontrava pela rua ficavam olhando para ele embasbacadas e, algumas vezes, lhe jogavam as bolas às costas, sem que ele demonstrasse qualquer reação. Depois desses passeios voltava para casa e passava o resto das tardes lendo em sua poltrona favorita. Evitava contatos sociais e não recebia qualquer visita a essa hora. Durante os primeiros anos de sua residência em Frankfurt-am-Main era frequentador assíduo das peças de teatro, das óperas e dos concertos. Era um espectador atento e pediu mais de uma vez ao regente, Herr Guhr, que na época também era o diretor da Ópera de Frankfurt, que tomasse medidas contra os ruídos produzidos pelos retardatários, que abriam

e fechavam as portas da sala de espetáculos sem o menor cuidado e ainda deixavam cair os assentos normalmente deixados erguidos, provocando uma espécie de guincho que o incomodava muito, especialmente enquanto a Abertura das óperas estava sendo executada. “Se não fosse possível aconselhar ou tomar medidas contra os retardatários (*Zuspätgekommenen*), pelo menos as portas de entrada deveriam ser acolchoadas e as engrenagens das poltronas azeitadas regularmente. As musas e o público lhe agradeceriam extremamente por essas melhoras”,⁷⁷⁴ conforme escreveu ao diretor.

Schopenhauer era extremamente sensível aos ruídos da vida quotidiana. Ele mesmo considerava esta sensibilidade como outro sinal da agudez de sua inteligência. Todo ruído é dispersivo: quem o provoca ou quem o busca demonstra que sua mente não está feita para a distensão tranquila do pensamento. No segundo volume de sua obra principal ele desenvolveu toda uma filosofia em torno das moléstias provocadas pelo ruído. “Já faz tempo que sustento a opinião de que a quantidade de ruído que um ser humano pode suportar impassível se acha em relação inversa com suas faculdades mentais e pode ser considerada, portanto, como uma medida aproximada de seu grau de inteligência. De modo que, quando escuto um cachorro ladrar durante horas seguidas no pátio da casa de um de meus vizinhos, sem que ninguém se dê ao trabalho de acalmá-lo ou o repreenda com uma voz de comando, já sei o que devo pensar das faculdades mentais de seus habitantes. Aqueles que habitualmente batem as portas das peças depois que passam por elas, em vez de girarem o trinco ou a maçaneta com delicadeza, ou que permitem que esse tipo de procedimento seja adotado por outras pessoas em suas casas, não somente são mal-educados, como gente claramente grosseira e de inteligência limitada (*roher und bornierten Menschen*). [...] Não nos poderemos considerar completamente civilizados antes que os ouvidos também se civilizem e sejam livres de interferências ou, pelo menos, até que os ruídos excessivos sejam proibidos e ninguém searrogue o direito de irromper na consciência de um ser pensante com assobios, gritos, resmungos, grunhidos, marteladas, golpes de chicote nas costas das bestas de carga, deixando que seus cães latam à vontade, etc., dentro de um limite de pelo menos mil passos de distância de seus vizinhos.”⁷⁷⁵ A sensibilidade de Schopenhauer contra este tipo de incômodo era profunda e perturbava toda a sua existência.

Ele acreditava firmemente ter esclarecido a totalidade das coisas — tanto quanto isso era possível — através do que incluía em sua obra principal. Entretanto, além do ponto a que atingia sua visão, começava uma escuridão que nada tinha de prometedora, mas que só lhe atizava o desassossego (*Beängstigung*). Para seu consolo, todavia, o cosmos abrangido por sua obra era suficientemente espaçoso. Mas ainda que sua vida prática (*lebenspraktisch*), conforme considerava sua atividade mental, se concentrasse toda em torno desta obra, sua vida diária, excluída dela (*ausgegrenzte Alltag*), os momentos em que tinha de viver no exterior de sua mente, se transformava em uma selva noturna de onde o espreitavam e apossavam mil perigos. “Para viver sozinho, precisamos ter ou uma grande parte de Deus ou muito de animal”, já dissera Montaigne. Em sua obra, Schopenhauer se sentia como um deus. Mas tinha de concentrar todas as suas forças para não se converter ao mesmo tempo em uma fera angustiada. Em seu manuscrito secreto, *Eis Eauton*, confessou o seguinte: “A natureza fez tudo o que se achava a seu alcance para isolar meu coração, ao combinar dentro de mim a suspeição, a excitabilidade, a violência e o orgulho, em uma medida quase incompatível com a *mens aequa*⁷⁷⁶ que deve manter o filósofo. Herdei de meu pai um medo imponderável, sempre repudiado por mim [...] e combatido com todas as forças de minha vontade (*Willenskraft bekämpfte Angst*). Este medo me assalta algumas vezes com tanta violência, provocado pelos motivos mais insignificantes, que somente consigo perceber à minha frente desgraças quase inimagináveis (*kaum denkbare Unglück*). Uma fantasia espantosa potencializa algumas vezes esta minha constituição (*Anlage*) a dimensões e extremos incríveis. Quando eu era um menino de seis anos de idade, reencontrei meus pais, que voltavam uma tarde de um passeio a pé pela cidade, depois de ter passado pelo maior desespero, porque subitamente me viera a ideia de que eles tinham me abandonado para sempre. Durante a adolescência, passei torturado por enfermidades e mal-estares imaginários. Enquanto estudava em Berlim, houve um tempo em que acreditava estar tuberculoso e, quando rebentou a guerra de 1813, fui perseguido durante todas as horas do dia pela angústia de que poderiam me convocar para empunhar as armas. Fugi de Nápoles por medo de contrair varíola e fugi de Berlim pelo temor da epidemia de cólera. Em Verona, não conseguia me livrar da ideia de que havia aspirado rapé (*Schnupftabak*) envenenado.

Quando estava considerando a ideia de me mudar de Mannheim (em julho de 1833), fui acometido por um sentimento de medo totalmente inexplicável, porque não conseguia descobrir qualquer motivo externo que o pudesse ter provocado. Durante anos, fui perseguido pelo medo de um processo criminal por causa daquele [...] assunto de Berlim; também era acossado pelo medo de perder minha fortuna por um acidente financeiro ou outro; mais ainda, acreditava realmente que houvesse uma possibilidade de que minha mãe impugnasse minha parte da herança, o que me deixaria sem meios de subsistência por um período mais ou menos prolongado, mesmo que a questão se resolvesse em meu favor, como só o poderia ser. Cada vez que escutava algum ruído mais forte durante a noite, levantava-me correndo da cama e agarrava com uma das mãos minha espada e com a outra a pistola que conservava sempre carregada. Inclusive em momentos em que não me acho particularmente excitado, sou perturbado por uma contínua inquietação (*besondere Erregung eintritt*), que me faz ver e até procurar perigos onde não existe nenhum. Esta minha inquietação constante amplia qualquer contrariedade até o infinito e dificulta enormemente as minhas relações (*erschwert mir vollends den Verkehr*) com as outras pessoas.”⁷⁷⁷

Foi esta predisposição de Schopenhauer para a angústia existencial que fez surgir dentro dele uma necessidade física para a criação de rituais que lhe confirmassem e garantissem que sua vida diária estava sendo mantida em segurança. Solicitou no banco de Frankfurt que fosse sempre o mesmo empregado quem levasse à sua residência os juros de seu capital que lhe serviam para a manutenção. O sapateiro tinha de sujeitar-se estritamente às suas instruções na confecção ou conserto de seus calçados. Seu escritório era mantido com uma ordem escrupulosa. Ai da governanta que se atrevesse a mudar o lugar de qualquer objeto dentro da ordem que regia o mundo! Escondia moedas de ouro embaixo do tinteiro para ter dinheiro de reserva (*Notpfennig*) caso surgisse um momento de necessidade. Mandava encadernar todos os livros de sua biblioteca em formato de oitavo grande (*Hochoctav binden*) a fim de encontrar neles pequenos esconderijos para objetos ou documentos importantes. Guardava os demonstrativos de suas contas bancárias dentro de cartas antigas e em cadernos de música. Punha títulos falsos em seus apontamentos pessoais a fim de desorientar possíveis bisbilhoteiros. Com frequência, como fizera certa vez Goethe com ele, se

recusava a receber as visitas que não tivessem marcado hora antecipadamente. Para ir ao barbeiro tinha de fazer um enorme esforço a fim de dominar a si mesmo: como poderia saber se o profissional não aproveitaria a ocasião para lhe cortar a garganta? Cuidava de sua pequena estátua de Buda como se fosse a menina de seus olhos. Certa ocasião quase despediu a governanta que tanto apreciava porque ela se atrevera a tirar o pó que se acumulava na estatueta. Sempre bebia vinho com moderação e nunca o suficiente para sentir uma leve tontura ou permitir que seus passos vacilassem.

Também o estilo de seu pensamento e o estilo de sua linguagem eram controlados desta forma. Certa vez, Hegel proclamara: “Verdadeira é a embriaguez báquica em que nenhum membro do corpo deixa de estar ébrio.” Schopenhauer teria respondido: “Certamente é assim, mas somente quando a verdade é um delírio de conceitos.” Seu máximo orgulho era o fato de que compusera uma metafísica que não abandonava nem um só momento o solo firme da “intuição” (*Anschauung*). Os únicos conceitos que ele considerava como dignos de confiança (*anvertraulich*) eram aqueles cuja origem intuitiva (*anschauliche Abkunft*) poderia ser claramente afiançada, o solo firme de que foram abstraídos, conforme observou certa vez. Os conceitos que possam ter abandonado este solo firme, como, por exemplo, o conceito do “Absoluto” ou do “Ser Independente do Tempo” (*zeitlosen Sein*) e outros assemelhados, são como notas emitidas por um banco desconhecido, cujo valor é completamente duvidoso. “Com conceitos dessa classe”, escreveu Schopenhauer no segundo volume de sua obra principal, “até mesmo cambaleia, por assim dizer, o solo firme de que provém todo o nosso conhecimento, a saber, o “conhecimento intuitivo” (*das Anschauliche*). Por tal motivo, ainda que seja realmente possível (*daher darf zwar bisweilen*) que em casos de necessidade o conhecimento filosófico desemboque sobre eles, nunca será aceitável que a filosofia avance a parte de tais conceituações.”⁷⁷⁸

Schopenhauer se movimentava à vontade dentro do mundo das significações (*Bedeutungsreichtum*) da linguagem. Foi o melhor estilista dentre todos os filósofos do século dezenove. Mas não se satisfazia com isso: tal como tentava fazer com o mundo externo, também queria dominar e controlar o mundo semântico. Não fazia parte de sua índole deixar-se arrastar pela dinâmica das palavras, como fez posteriormente Nietzsche. Ele apenas escutava a linguagem e seguia o rastro de seu próprio impulso; não obstante,

fazia questão cerrada de manter sua energia literária dentro das regras dos períodos gramaticais, mesmo que estas fossem elásticas. A força criadora da linguagem deveria servir como uma corrente que fizesse girar as pás de “seu próprio moinho” (*seine eigene Mühle treiben*). O mundo é o grande tumulto da vontade e, precisamente porque não existe uma ordem metafísica que abranja todas as coisas, nem uma dinâmica temporal que as impulse para o progresso e até sua emancipação final, segundo o ponto de vista filosófico que defendia, justamente por isso a linguagem tinha para ele a mágica missão de estabelecer a ordem onde antes não havia nenhuma. Por isso também, deveria ser aplicado o mesmo princípio que mais tarde serviu de base para a Filosofia da Linguagem de Wittgenstein: Tudo que se pode conhecer, pode ser conhecido com clareza; e tudo quanto pode ser dito, que seja então igualmente dito com clareza.

Somente por mediação de tal clareza é que os sentidos se aguçam para a percepção dos limites, os pontos em que o cognoscível se introduz na obscuridade (*Erkennbare ins Dunkle*) e o dizível se torna inexprimível (*Sagbare ins Unsagbare*). “Quaisquer que sejam os archotes que acendamos e qualquer que seja a extensão do espaço assim iluminado, nosso horizonte visível e cognoscível permanecerá sempre cercado por uma profunda noite ilimitada.”⁷⁷⁹

Também dentro do esforço de Schopenhauer para estabelecer e delimitar um sentido de ordem em sua vida se enquadra o fato de que, após ter fugido da epidemia de cólera em Berlim com a sensação de ser um sobrevivente, ele tivesse restabelecido o contato epistolar com sua mãe e sua irmã. A correspondência com sua irmã nunca fora completamente interrompida, mas com a mãe não havia qualquer intercâmbio (*Austausch*) desde 1819. O pretexto usado por Schopenhauer para escrever uma carta para sua mãe no final de 1831 foi uma questão monetária. Mas decerto incluía algumas observações sobre seu estado pessoal, porque a mãe lhe respondeu com conselhos amáveis: “Viver de forma morigerada, evitar os resfriados e ir para o leito assim que perceber a menor sensação de mal-estar, beber chás de camomila, [...] tudo isso serve de grande ajuda”, em uma carta datada de 25 de janeiro de 1832.⁷⁸⁰ Em outra carta enviada um pouco mais adiante, a 1º de março de 1832, acrescentou: “Passar dois meses encerrado dentro de casa sem ver ninguém não faz bem nenhum, meu filho, isso me preocupa. O ser

humano não foi feito para isso, não pode e nem deve isolar-se dessa maneira”⁷⁸¹

Contudo, Schopenhauer continua tratando sua mãe com um tom frio e distante e, no que se refere a questões econômicas, mistura-se sempre um certo grau de ironia ferina. Menciona de passagem que, definitivamente, a única coisa que ainda pode reunir a família são as discussões sobre a divisão do dinheiro proveniente da herança paterna. Na única carta dirigida por Schopenhauer à sua mãe durante a década de trinta que se conservou, datada de 22 de julho de 1835, escreveu: “Sem a menor dúvida você já deve ter recebido a notícia reconfortante e nada desprezível (*erquickliche und erklekliche*) da descoberta de uma ração (*Fressen*), se é que posso me expressar assim, encontrada em Dantzig e que nos pertence (incluo aqui felicitações mútuas para toda a família, com reverências). Não obstante, minha humilde opinião (*unmaaßgeblichen Meinung*) é a de que não nos deveríamos lançar sobre ela com demasiada avidez, não antes de descobrir se não existe ainda “alguma coisa mais” (*nach mehr*) escondida por lá.”⁷⁸²

Entrementes, sua mãe e Adele tinham desistido dos luxuosos aposentos de Weimar. Seus meios econômicos não permitiam mais sustentar uma residência daquelas dimensões, muito menos as recepções constantes. Perante a sociedade de Weimar, alegaram motivos de saúde: não se estavam dando bem com o clima da cidade. Deste modo, as “damas Schopenhauer”, como Arthur as chamava, mudaram-se para as margens do rio Reno em 1829. Passavam os meses de verão em uma casa de fazenda alugada em Unkel e os invernos em Bonn. Uma amiga abastada de Adele, Sybille Mertens-Schaffhausen, casada com um banqueiro, arqueóloga amadora e colecionadora de arte, havia encontrado para elas um novo domicílio que podia ser alugado em Bonn a preços módicos.

Por outro lado, Johanna Schopenhauer atingira o ponto culminante de sua carreira como escritora. Em 1831, a editora de Brockhaus publicara suas obras completas em uma coleção de vinte e quatro volumes. Após a perda da fortuna do marido na bancarrota de Dantzig, eram os direitos autorais que a vinham mantendo. Aquele dispendioso estilo de vida que mantivera durante anos havia reduzido a um resto insignificante não somente sua parte da herança como o quinhão de Adele, que ela sempre administrara e a falência fraudulenta do banqueiro Muhl havia feito desaparecer a maior parte do que

restara. O futuro econômico de Adele, ainda solteira, era portanto incerto, ainda mais que Johanna continuava incapaz de uma perspectiva de conjunto sobre as rendas provenientes dos direitos autorais, o estado da parte restante de sua fortuna e o conjunto crescente de suas dívidas. Sentia-se culpada com relação à filha, cuja parte da herança sabia perfeitamente que não devia ter malbaratado. Por isso, deserdou Arthur em seu testamento, a fim de que o pouco que sobrasse então pudesse reverter totalmente para Adele.

Mas a partir da metade da década de trinta, Johanna Schopenhauer como escritora foi sendo progressivamente esquecida, os gostos estavam se refinando, o interesse por narrativas de viagem desapareciam e as preocupações financeiras foram crescendo de forma proporcional. Schopenhauer não ficou sabendo disso por parte da mãe, mas sim pela correspondência mantida com a irmã. Johanna adoecera e Adele se via na obrigação de cuidar dela. Por outro lado, Johanna Schopenhauer não tinha sido totalmente esquecida em Weimar e o grão-duque lhe concedera uma pequena pensão por intervenção de alguns de seus velhos amigos. No outono de 1837, mãe e filha se mudaram para Jena, onde Johanna começou a escrever a primeira versão de suas memórias. Estas somente chegariam até o nascimento de Arthur, porque faleceu a 16 de abril de 1838.

Para Adele, todos esses anos foram uma série de infelicidades. Não só vivia sob a disciplina rígida da mãe, que não lhe dava quase nenhuma liberdade, como, depois que esta adoeceu, até este resto de independência lhe foi tirado pela necessidade de lhe prestar cuidados constantes.

Também em algum ponto da década de trinta do século dezenove, uma das amigas ricas de Sybille Mertens-Schaffhausen, cujo nome era Annette von Droste-Hülshoff, teve ocasião de conhecer intimamente as duas senhoras Schopenhauer. O retrato com que Annette descreve ambas em uma carta para outra amiga, Sophie von Haxtausen, datado de 1837, é pouco lisonjeiro para a mãe. “Escuta, Sophie, essa tua memória parece uma peneira (*Sieb*), caso contrário te lembrarias do que te falei sobre Adele; que todo mundo prefere a mãe e acham Adele muito mais antipática (*ganz vielmehr widerlich*) e de fato, eu mesma não sentia simpatia por ela durante muito tempo; mas sem sombra de dúvida, depois que alguém as conhece de perto, por bastante tempo e detalhadamente (*lange und genau*) é que a gente percebe que o caráter da mãe merece pouco respeito, enquanto o da filha é realmente digno de admiração. Adele, apesar de feia, é vaidosa de sua inteligência, sem a menor dúvida e às

vezes se mostra completamente ridícula em suas demonstrações de cultura, porém é totalmente incapaz de fazer mal a uma criança, nunca demonstra qualquer vulgaridade e é capaz dos maiores sacrifícios, uma coisa que faz diariamente pela mãe, sem se gabar nem um só instante de seus esforços (*zwar ganz ohne Prahlerei*). Está sempre disposta e isso sem pensar duas vezes, a se privar de qualquer mimo (*Vergnügen*) que guardou por muito tempo e que lhe dava prazer possuir ou repartir o dinheiro que vinha economizando para adquirir qualquer capricho (*Lieblingswunsch*), ao perceber que com ele pode ajudar um amigo ou algum necessitado. Suporta com uma paciência comovedora e sem queixar-se sequer às melhores amigas, a insensatez (*Unvernunft*) de uma mãe, que consegue às vezes ser amável em extremo, mas que, [...] quando está sozinha, quase morre de aborrecimento e demonstra um mau humor horrível, não dá a mínima para a filha (*nicht einen Pfifferling drum gibt*), apesar de tudo o que esta faz por ela e, quando lhe dá na telha (*wie es ihr zumute ist*) fica cobrando o dia inteiro tudo o que pode da outra e, uma coisa de que eu fui testemunha ocular, quando não consegue mais suportar o aborrecimento, a obriga a levantar-se da cama, até mesmo quando está com febre alta, a fim de acompanhá-la em suas visitas desnecessárias; [...] também é verdade que gasta sem a menor contemplação a fortuna de sua filha (porque tudo o que elas têm hoje pertence a Adele) em guloseimas e outros caprichos para si mesma. A coisa que mais me despertou indignação foi ver a indiferença com que ela, ao lhe ponderarem que estava levando Adele à mendicância (*Bettelstab*), argumentou friamente que Adele é muito querida e que sempre haveria alguém disposta a acolhê-la e a tomar conta dela. Que te parece uma coisa dessas? E Adele nem sequer resmunga, que dirá queixar-se abertamente, faz o possível e o impossível para esconder a miséria da casa e tem um comportamento tão digno que não o poderias encontrar entre mil pessoas. São qualidades que bem merecem que se deixe passar por alto alguns pequenos melindres e vaidades (*Empfindamkeit und Eitelkeit*), considerando-se que, além de tudo, Adele é tão honesta e íntegra e, como a natureza não lhe concedeu suas graças, é normal que se queira mostrar interessante de espírito tanto com as damas como entre os cavalheiros. E não vás pensar que ela me subornou (*bestochen*) com declarações de carinho, porque nem isso é de seu feitio.”⁷⁸³

Como sabemos, Schopenhauer não tinha qualquer motivo real para

queixar-se de sua mãe: a vontade de viver que ela manifestava não havia interferido com a sua, apenas impediu que, após a morte do pai, ele se impusesse como o patriarca da família (*Nachwuchspatriarch*), conforme fora sua vontade. Adele, ao contrário, foi toda a vida esmagada pelo caráter forte da mãe e sua vida tornou-se muito restrita em função dessa opressão materna. Por outro lado, a raiva concentrada (*Ingrimm*) que ele sentia contra a mãe não serviu de nada à sua irmã, pois nem ele socorreu Adele, nem a ajudou a afirmar-se contra sua mãe opressora.

A pobre Adele ainda buscava o homem de sua vida. A imagem do herói de 1813, o antigo hussardo Heinke, que agora era funcionário da polícia de Breslau, fora-se desvanecendo aos poucos. Um estudante de medicina, chamado Stromeyer, chegou a lhe fazer a corte durante algum tempo. Ela imediatamente o presenteou com aquela que considerava a mais valiosa de suas posses, uma impressão de luxo da *Iphigenie* [Ifigênia] que lhe dera o venerado Goethe. Stromeyer, que chegaria a ser um famoso cirurgião, colocou o livrinho no bolso, esqueceu-se totalmente dela e acabou casando com outra mulher. Um outro relacionamento, que durou vários anos, com um brilhante estudante de ciências que apresentava grandes promessas, Gottfried Osann — irmão do grande amigo de Arthur, Friedrich Osann — teve um triste final em 1826. Já estavam até quase noivos, embora a família do rapaz não visse o casamento com bons olhos, ou pelo menos era o que pensava Adele. O caso é que se separaram e Gottfried, provavelmente por desgosto com a família, acabou por casar-se com uma criada da casa. No mesmo ano do rompimento, Adele caiu de uma carruagem durante uma viagem de Jena a Weimar e correu o boato de que havia tentado suicidar-se.

Quando Schopenhauer escreveu novamente a Adele em 1831, depois de um longo período de silêncio, esta respondeu de imediato, prometendo enviar uma nova carta detalhada, em que contaria toda a sua vida ao irmão depois que se haviam separado. Escreveu efetivamente essa carta, em 27 de outubro de 1831, relatando nela sua história ao longo dos últimos anos: amores infelizes, penúria econômica, a partida de Weimar, a vida em Unkel e em Bonn; chegou a declarar que sua alma estivera oscilando “entre a loucura e a morte” (*zwischen Wahnsinn und Tod*). Mas agora já havia alcançado a paz. “Não estou sendo perturbada por nenhuma paixão, nenhuma esperança, nenhum plano — nem sequer nutro algum desejo; porque meus desejos sempre roçaram o impossível: assim, aprendi a viver assistindo seu voo e sua

partida como a dos pássaros que voam para o sul através do céu azul durante o outono. Vivo cheia de pesar (*ungern*), tenho medo da velhice (*Alter*), tenho medo da solidão no final da vida a que, sem dúvida, estou destinada (*gewiß bestimmt Lebenseinsamkeit*) e sei que não me posso casar, pois dificilmente encontraria um homem com quem me acomodasse (*der zu mir paßte*). [...] Tenho forças suficientes para suportar este vazio, mas agradeceria de todo o coração ao cólera (*Cholera herzlich dankbar*) se quisesse me libertar de toda esta história sem grandes dores.”⁷⁸⁴ Adele fez aqui uma confidência muito íntima, confessando ao irmão seu desejo de morrer. Chegou a escrever que achava estranho que Arthur estivesse tão apegado à vida e que tivesse fugido com tanto medo da epidemia do cólera...

“Quase ninguém me conhece,” continuou a escrever, “porque minha alma se veste para a sociedade com as fantasias e máscaras venezianas: não há muito de mim mesma que eu deixe para os demais verem. E por que motivo deveria aborrecer as pessoas com minhas mazelas? A maioria só deseja mesmo escutar palavras superficiais e desse modo, quando me acho em sociedade, limito-me a dizer esse tipo de coisa inconsequente.”⁷⁸⁵

Não obstante, insinua seu desejo secreto de que Arthur realmente deseje saber algo mais a respeito dela e que procure espiar o que se esconde por detrás de seu “vestido para a sociedade” (*Gesellschaftskleid*). Mas tampouco quer importunar o irmão e só pretende aproximar-se mais dele caso ele também esteja disposto a abrir-se com ela. Ela não tem a menor intenção de fazer qualquer tipo de pressão sobre ele. “Não temas por um só instante que eu queira te espionar; não tentarei adivinhar seja lá o que for que preferires manter oculto sobre tua situação.”⁷⁸⁶

Todavia, para Schopenhauer, tudo isso já era deprimente demais. Não tinha o menor interesse em conhecer até que ponto chegava a miséria da irmã e se negou a introduzir-se em sua infeliz existência. Não se punha na defensiva por dureza de coração, mas sim por medo de ter de compadecer-se dela. Sabia perfeitamente que isso despertaria mais uma vez a sua própria depressão intermitente e acabaria por paralisá-lo por um tempo mais ou menos longo. Demonstrou em sua resposta, em vez disso, uma compaixão meio forçada (*fast zwanghaftes Mitleiden*) pela dor de dentes que ela também mencionara em sua carta. “Fico assombrada que te preocupes tanto com minha dor de dentes”,⁷⁸⁷ respondeu Adele em outra carta cheia de estranheza, através da

qual transparece sua decepção pelo fato de que Arthur não quer saber nada a respeito de seus outros males, para ela bem maiores.

Schopenhauer sentira pânico das solicitações de Adele. Não queria aceitar a menor responsabilidade por sua irmã. Mais de uma vez Adele precisou dissipar estes temores sentidos por seu irmão. “Sem dúvida sobreviverei à minha mãe, mas de modo algum terei a debilidade e a cegueira de me converter em um fardo para ti. Sei que ficarei pobre, muito mais pobre do que tu, mas fica tranquilo, porque posso cuidar de mim mesma e, no caso de morrer completamente sozinha, herdarás de mim o pouco que restar e isto me fará feliz.”⁷⁸⁸

Adele havia tentado abrir seu coração para o irmão: mas Schopenhauer sentiu medo e tampouco lhe permitiu que ela desvendasse sua própria intimidade. Desse modo, finalmente a relação se reduziu a questões de dinheiro. Apesar de tudo, enviou à irmã uma cópia lacrada de seu testamento. Adele mal conseguiu acreditar no que via e lhe devolveu o documento sem abrir, na primeira oportunidade. Mas Schopenhauer o enviou novamente.

Em 1840, Adele visitou seu irmão quando passava por Frankfurt-am-Main, em trânsito para outra cidade. O encontro foi amistoso, mas nenhum dos dois sentiu vontade de o repetir. Apesar do que haviam combinado, quando ela regressou e passou novamente pela cidade, não procurou ocasião para uma nova entrevista.

Adele passou o último ano de sua vida em Bonn, protegida e parcialmente sustentada por sua fiel amiga Sybille, com quem chegou a fazer uma viagem à Itália, onde realizou alguns pequenos trabalhos literários. Nas ruas de Florença, os meninos faziam troça daquela velha horivelmente feia (Adele tinha então cinquenta e um anos), que se comportava como uma garota jovem. Também na sociedade de Bonn ela era contemplada com desprezo, mas era aceita porque tinha “espírito” e, além disso, tinha sido uma “favorita” (*Liebling*) do velho Goethe...

A triste vida de Adele chegou ao fim em 1849. Poucas semanas antes de sua morte se encontrara uma última vez com o irmão. Em 20 de agosto de 1849, o dia em que morreu, chegou a escrever uma carta a Arthur, que não deixa de ser comovente, mesmo que trate somente de questões práticas: “Permite-me que, em caso de minha morte repentina (*plötzlichen Todes*), minha amiga Sybille Mertens, que conhece as minhas vontades, reparta essas coisas inúteis

que me restaram como lembranças entre minhas amigas de juventude. Terias muito pouco lucro se as tentasses vender.”[789](#)

A partir de 20 de agosto de 1849, não existe mais ninguém a quem Arthur possa temer qualquer obrigação de ter de cumprir “deveres do coração” (*Pflicht des Herzens*).

- [755](#) A. Schopenhauer, *Die Manuskriptebücher der Jahre 1830-1852* [Cadernos de manuscritos dos anos 1830-1852], 2, p. 46). (NA).
- [756](#) Idem, ibidem, p. 47. (NA).
- [757](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 64. (NA).
- [758](#) Citado por W. Gwinner, *Schopenhauers Leben* [A vida de Schopenhauer], p. 242. (NA).
- [759](#) Intervalo. Em italiano no original. Termo comumente usado para os intervalos entre os atos de ópera. (NT).
- [760](#) Mesas para hóspedes importantes. Em francês no original. (NT).
- [761](#) Citado por F. Bothe, *Geschichte der Stadt Frankfurt-am-Main* [História da cidade de Frankfurt à margem do rio Meno], p. 273. (NA).
- [762](#) Citado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, Edição de 1968, p. 112. (NA).
- [763](#) Idem, ibidem, p.112. (NA).
- [764](#) Homenagem a Johann Christian Senckenberg, 1707-1772, médico e naturalista, iniciador das coleções que são expostas até hoje no Museu de História Natural de Frankfurt, embora a maior parte dos espécimes tenha sido coletada entre 1801 e 1870. (NT).
- [765](#) *Jahrbuch* 1968, p. 112. (NA).
- [766](#) Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, 1760-1825, filósofo e economista francês, um dos teóricos do chamado “socialismo utópico” que precedeu o marxismo. (NT).
- [767](#) Canalha, termo francês para “população”. (NT).
- [768](#) Do grego “Universais”, uma coletânea de máximas organizadas. Hegel tirou o nome do *Corpus juris civilis* [Código de Direito Civil] romano, incluído no Código de Justiniano, uma coleção de fragmentos de jurisconsultos. (NT).
- [769](#) Com cuidado e gentileza. Em italiano no original. (NT).
- [770](#) Hermann Rollett, 1819-1904 foi um poeta e escritor político austríaco de ideias radicais. (NT).
- [771](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], p. 88. (NA).
- [772](#) Franz Xaver Schnyder von Wartensee, 1786-1868, foi um compositor clássico suíço pouco conhecido, a quem se devem quartetos para cordas, concertos para clarinete e guitarra clássica, oratórios e óperas. (NT).
- [773](#) *Gespräche* [Conversações], p. 62. (NA).
- [774](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, p. 218. (NA).
- [775](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], Volume II, *Kritische Auseinandersetzungen* [Discussões Críticas], 1809-1818. p. 45. (NA).
- [776](#) Mente equânime, ponderada. Em latim no original. (NT).
- [777](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], Volume IV, Parte II, *Letzte Manuskripte, Gracians Handorakel* [Últimos Manuscritos: O Oráculo Portátil do filósofo Gracián, p. 120. (NA).
- [778](#) Idem, ibidem, Volume II, *Kritische Auseinandersetzungen* [Discussões Críticas], 1809-1818. p. 114. (NA).

[779](#) Idem, ibidem, p. 240. (NA).

[780](#) Citado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, Edição de 1976, p. 112. (NA).

[781](#) Idem, ibidem, p. 114. (NA).

[782](#) *Gesammelte Briefe*, p. 142. (NA).

[783](#) Citado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main, Edição de 1978, p. 114. (NA).

[784](#) Idem, ibidem, p. 133. (NA).

[785](#) Idem, ibidem, p. 134. (NA).

[786](#) Idem, ibidem, p. 134. (NA).

[787](#) Idem, ibidem, p. 136. (NA).

[788](#) Idem, ibidem, p. 137. (NA).

[789](#) H. H. Houben, *Adele Schopenhauer, Tagebuch einer Einsamer* [Diário de uma solitária], Caderno LXI. (NA).

VIGÉSIMO PRIMEIRO CAPÍTULO

SOBRE A VONTADE DA NATUREZA: Autoexame e Autoesquecimento.

QUINTO CENÁRIO FILOSÓFICO: A FILOSOFIA DA PRÁXIS.

A FILOSOFIA DO FAZER E DA VERDADEIRA REALIDADE.

O ESPÍRITO DA ÉPOCA ANTERIOR A MARÇO DE 1848: DE HEGEL A MARX.

COMPETIÇÃO PELO DESMASCARAMENTO.

Em 30 de abril de 1835, Schopenhauer indagou novamente de Brockhaus como ia a venda da primeira edição de *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O Mundo como Vontade e Representação] e se era possível pensar finalmente em uma segunda edição. “Sim, por pouco que o senhor possa crer em mim, não abandono a esperança de conhecer em vida a segunda edição e de poder ampliá-la com os muitos pensamentos que concebi e rascunhei desde 1819.”⁷⁹⁰

Brockhaus lhe respondeu que nos últimos tempos, infelizmente, não houvera qualquer demanda pelo seu livro, motivo pelo qual a maior parte dos exemplares restantes em estoque tinha sido reduzida a polpa.

Deste modo, uma segunda edição se achava totalmente fora de cogitação. Schopenhauer decidiu-se, portanto, no decorrer desse verão, a apresentar ao público os “muitos pensamentos” (*vielen Gedanken*) que vinha acumulando em seus manuscritos, em uma obra separada. Entretanto, não a ofereceu a Brockhaus. Foi um editor de Frankfurt que se encarregou da edição da nova obra. Schopenhauer foi forçado a pagar pelos custos de impressão e, naturalmente, não pode exigir o pagamento de quaisquer honorários. Assim, em 1836, surgiu o novo livro, com uma tiragem de apenas quinhentos exemplares. Seu título: *Über den Willen in der Natur* [Sobre a Vontade na Natureza]. Trazia um subtítulo com estes dizeres: “Um exame das corroborações que a filosofia criada pelo autor recebeu por parte das ciências empíricas desde o momento de sua primeira publicação.”

Schopenhauer sempre havia feito questão de sublinhar que sua filosofia não tinha a menor intenção de competir com as ciências da natureza. Seu conceito

de “Vontade” não poderia servir para compensar os pontos débeis ainda mostrados pelas explicações empíricas. “É tão inadequado recorrer à objetivação da vontade para dar uma explicação aos fenômenos físicos como seria limitar-se à força criadora (*Schöpferkraft*) de Deus para a explicação das falhas da ciência. Isto porque a física exige causas (*Ursachen*) e a vontade nunca poderá ser considerada como tal.”⁷⁹¹ A vontade é o ponto de vista interior (*Innenansicht*) de todos os processos de causação (*Verursachung*), isto é, a interpretação de todos os materiais conectados entre si por meio do processo explicativo. “A etiologia (explicação por meio das causas) da natureza e a filosofia da natureza nunca interferem uma com a outra (*tun einander nie Abbruch*), mas avançam juntas, considerando o mesmo objeto de acordo com diferentes pontos de vista.”⁷⁹²

Schopenhauer acompanhava cuidadosamente o desenvolvimento das investigações científicas de seu tempo, sobretudo nas áreas da fisiologia e da anatomia comparada, porque abrigava a convicção de que as observações da conduta instintiva dos animais em particular e a análise das relações funcionais dos organismos em geral corroborariam suas próprias interpretações.

Registrou em seus manuscritos, com bastante satisfação, o fato de que muitos investigadores utilizassem o conceito de “vontade inconsciente” (*Unbewußten Willen*) para designar, por exemplo, os processos vitais vegetativos. Mais tarde viria a descobrir que o fisiologista Brandis⁷⁹³ se havia apropriado de suas próprias ideias sem lhe dar o devido crédito perante o público. Isto o irritou profundamente, não tanto pela apropriação dos termos, mas sobretudo porque lhe parecia importante que a investigação empírica avançasse por seus próprio meios até a fronteira em que a metafísica da vontade se encontraria com as ciências naturais. “Minha metafísica”, escreveu Schopenhauer em sua introdução para *Über den Willen in der Natur* [Sobre a Vontade na Natureza], “é confirmada pelo fato de ser a única que tem realmente um ponto de contato comum com as ciências físicas, um ponto ao qual estas chegam por meios próprios, de tal modo que se entrelaçam e concordam verdadeiramente (*übereinstimmen*) com ela.”⁷⁹⁴

Nesta obra, Schopenhauer não precisava ainda dirigir a parte mais enérgica (*Stoßrichtung*) de sua argumentação contra o assim chamado “materialismo vulgar” (*Vulgärmaterialismus*), que somente começaria a se difundir na

década de cinquenta do século dezenove — já no final dos “anos selvagens” (*wilden Jahre*) da filosofia — e a festejar seus triunfos com uma explicação do mundo que o faria derivar de noções como a “pressão” (*Druck*) e o “choque” (*Stoß*) dos fenômenos da Natureza e que pretendia concentrar sua sabedoria em fórmulas como: “O homem é aquilo que come” (*Der Mensch ist, was er ißt*). A partir do momento em que esta ideologia alcança difusão suficiente para inquietá-lo, Schopenhauer acrescentou um prólogo à segunda edição de seu *Naturbuch* [O Livro da Natureza], publicado em 1854, em que condenou esta forma de materialismo então em voga com expressões como “é uma autêntica filosofia de oficiais barbeiros (*Barbiervesellen*) e de aprendizes de boticários” (*Apothekerlehrlingen*).

Em 1836 — a coruja hegeliana que simbolizava Minerva ainda se achava em pleno voo, mesmo que um novo amanhecer já tivesse despertado — Schopenhauer estava ainda principalmente em disputa com a filosofia do espírito (*Geist-Philosophie*). Para combatê-la, recorreu não somente a argumentações extraídas da área das ciências empíricas, como pretendia também, “depois de um silêncio de dezessete anos”, reapresentar de maneira sucinta os elementos fundamentais de sua própria filosofia. No capítulo intitulado “Astronomia Física”, conseguiu alcançar este objetivo com tal maestria que ele mesmo afirmou mais tarde que tal exposição era insuperável (*schlechterdings nicht mehr zu überbieten*). Nela apresentou as duas perspectivas que nos são abertas pela experiência do mundo: de um lado, o conhecimento objetivo (*die gegenständliche Erkenntnis*), que se rege estritamente segundo o encadeamento das causalidades e, do outro, a experiência interior (*innere Erfahrung*), que toma consciência de si mesma enquanto vontade e ilumina o mundo externo com esta “autoconsciência” (*Selbstbewußtsein*) do mundo interior. De acordo com Schopenhauer, a explicação fornecida pelas leis da causalidade (*Kausalitätserklärung*) são perfeitamente satisfatórias enquanto nos movemos simplesmente no âmbito da vida orgânica e vegetativa. Nosso entendimento também deve pressupor aprioristicamente que exista uma ordem causal ordenando os demais fenômenos “superiores” (*höheren Lebenserscheinungen*) da vida, porém, na medida em que nos elevamos na escala da vida animal, especialmente à medida em que ascendemos dentro de nós mesmos, sua corroboração se torna cada vez mais difícil. “Desse modo, no mesmo ponto em que a luz dirigida de dentro para fora (*außen gerichtete*) do entendimento, com sua

forma peculiar de causalidade, dominada progressivamente pela obscuridade, converte-se em uma luminosidade fraca e incerta (*schwachen und ungewissen Schimmer verbreitete*), precisamente ali se divisa uma iluminação de natureza completamente distinta (*Aufklärung völlig anderer Art*), que chega de um lugar também inteiramente diverso, a saber, de nosso próprio interior, o que se produz por efeito da circunstância fortuita (*zufälligen Umstand*) de que nós, que emitimos os juízos (*Urteilenden*), somos ao mesmo tempo o próprio objeto de tais juízos (*Beurteilenden*). [...] É o próprio eu (*Selbst*) que provém do observador que demonstra de forma imediata que em cada ação o agente é a Vontade, uma vontade mais conhecida e mais íntima desse eu do que qualquer outra coisa que possa ser proporcionada pela intuição exterior (*äußere Anschauung*). É inteira e exclusivamente (*ganz allein*) este conhecimento que se deve converter para o filósofo na chave que lhe permitirá abrir todas as portas e penetrar no segredo de todos os processos da natureza inconsciente, nos quais a explicação causal se demonstra mais satisfatória que nos últimos que contemplamos (*zuletzt betrachteten*) e tanto mais clara quanto mais distantes estejamos deles; contudo, apesar de tudo, sempre permanecerá ali um “x” desconhecido (*unbekanntes x zurückließ*) e a explicação causal nunca poderá iluminar por completo o interior desse processo, nem sequer quando se trate de algo tão simples como o movimento de um corpo produzido por um impulso (*Stoß*) ou atraído por seu peso (*Schwere*) através da ação da força da gravidade. [...] A “identidade deste x” (*Identität dieses x*), tanto nos níveis inferiores da natureza, em que somente aparece fracamente (*schwachen hervortrat*), como nos níveis intermediários, em que a escuridão se propaga com intensidade crescente e finalmente nos mais elevados em que tudo já está obscurecido (*wo es alles beschattete*), até alcançar este ponto em que, em nossa própria vida fenomênica (*unsere eigenen Erscheinung*), tal “x” se manifesta como vontade à autoconsciência, em consequência das considerações aqui expostas, tal identidade se torna impossível de reconhecer e isto ocorre de uma forma completamente inevitável (*unumgänglich*). Estas duas fontes indistintas (*unverschiedenen Quellen*) de nosso conhecimento, tanto a exterior como a interior, têm de ser entrelaçadas neste ponto por meio da reflexão. É inteira e exclusivamente (*ganz allein*) sobre este entrelaçamento que se baseia a compreensão da natureza e do próprio ser; é neste momento que o interior da natureza é decifrado para o intelecto, ao qual, por seus próprios meios, só é possível

captar habitualmente o exterior das coisas (*nur das Äußere zugänglich ist*); só então é decifrado este segredo (*Geheimnis*), cuja solução foi investigada pela filosofia durante tão longo tempo. [...] Tudo isto nos permite concluir o seguinte: até mesmo onde a causa mais palpável (*palpabelste Ursache*) produz um efeito, permanece um elemento repleto de mistério, esse “x” que é o verdadeiro interior do acontecimento, o “em-si” (*An-sich*) desse fenômeno, [...] essencialmente idêntico (*wesentlich dasselbe*) àquilo que nos é conhecido através das ações do nosso próprio corpo da forma mais íntima e imediata, àquilo que também nos é comunicado pela intuição e pela representação como sendo a “vontade” (*Wille*). [...] O que mais dificulta tomar consciência deste conhecimento é a circunstância de que a causalidade e a vontade nos são apresentadas de formas radicalmente diferentes (*grundverschiedene*): a causalidade nos chega completamente de fora, é totalmente mediata (*ganz mittelbar*), conduzida pelo entendimento, enquanto a vontade nos chega inteiramente de dentro, de forma totalmente imediata (*ganz unmittelbar*) e, deste modo, quanto mais claro se manifesta o conhecimento de uma, tanto mais obscuro é o entendimento da outra. Deste modo, onde a causalidade se manifesta da forma mais patente (*am faßlichsten ist*), reconhecemos em grau mínimo a essência da vontade, enquanto onde a vontade mais se evidencia (*unlegbar sich kundgibt*), a causalidade permanece obscurecida de tal maneira que uma inteligência mais limitada se atreveria a negar sua existência (*wagen konnte, sie wegzuleugnen*); [...] quanto mais determinada coisa nos é apresentada como um mero fenômeno, ou seja, como representação, tanto mais claramente se manifesta a forma apriorística dessa representação, a saber, a causalidade: é o que transcorre, por exemplo, na parte da natureza que não possui vida (*so bei der leblosen Natur*) — mas em sentido inverso, quanto mais imediata é a consciência que possuímos da vontade, tanto mais se afasta a causalidade, que é apenas a forma da representação: é isso que ocorre dentro de nós mesmos. De tal maneira, quanto mais nos aproximamos de uma parte do mundo, tanto mais perdemos de vista a outra.”⁷⁹⁵

O que Schopenhauer chama de “esse ‘x’, que é o verdadeiro interior do acontecimento, o “em-si” (*An-sich*) desse fenômeno”, isto é, o que permanece como um resto irreduzível (*unauflösbarer Rest*) em todo conhecimento que se refere e tenta explicar os objetos, esse algo que se nos torna manifesto com a máxima clareza na consciência imediata de que desfrutamos desse impulso

vital que se aninha em nossa própria vontade, é precisamente o que constitui “o ponto de apoio de Arquimedes”, a partir do qual se encontra a “confirmação do ser” (*Seinsvergewisserung*), um Ser que, sob as mais diversas rubricas, foi o objeto da busca de toda a tradição filosófica ocidental. A fé religiosa era uma maneira de confirmar a existência desse Ser. Sob o domínio da fé, o “conhecimento” (*Erkenntnis*) tinha de se conformar com o papel de um “criado” (*Magd*).⁷⁹⁶ A fé era muito mais que o conhecimento: significava a participação no Ser. Uma participação em que o Ser era misticamente experimentado de forma simultânea com a força do abandono no Ser e o Poder alcançado (*Kraft des Seinlassens und Seinkönnens*) no Ser. “Ser” (*Sein*) era o oposto de “Fazer” (*Machen*), a saber, era algo que se recebia. Uma bênção (*Gnade*) que nos tornava livres.

Ao longo da Idade Moderna, esta experiência começou a se esfacelar. O novo pensamento encarava a si próprio como encarregado da tarefa de fazer surgir de dentro de si mesmo a certeza do Ser. A partir de Kant, nenhuma ontologia, o estudo do ser, furtar-se-ia a tomar como seu ponto de partida o sujeito, um sujeito que “pensa” (*denkt*) dita ontologia.⁷⁹⁷ O “ser conhecido” (*Erkanntsein*) se converteu na categoria diretora (*Leitkategorie*) do Ser. Tudo o que pertence à nossa vitalidade, mas permanece na obscuridade e age sem conhecimento, aparecia dentro desta perspectiva como um “ser diminuído” (*minderes Sein*) — que deixou de ser a origem do fundamento (*Fundierendes*) das coisas. Uma vez que se pretendia “fazer” (*machen*) tudo por si mesmo, surgiu o medo daquilo que simplesmente “se deixa ser” (*einen sein läßt*). A ontologia se converteu em uma galeria de espelhos (*Spiegelkabinett*): quem indaga pelo Ser se choca por todos os lados com reproduções de si mesmo ou, dito de outra maneira, aquele que pergunta (*Fragende*) se dá conta de que a mesma parte de si próprio que pergunta é a que lhe responde. Naturalmente, tais respostas perdem toda a magia que envolve um segredo e permanecem dentro do círculo daquilo que Schopenhauer denominou de “representado” (*Vorstellen*).

Contudo, em Schopenhauer ainda vive uma reminiscência do que realmente significa “confirmar o Ser”: não se trata de cada ser que possa ser conhecido e que somente é ser até esse ponto — porém de um ser que já “é” (*ist*) antes de qualquer conhecimento: é o reverso do espelho que existe em nós mesmos. Deste modo, Schopenhauer emprega todos os artifícios possíveis e

imagináveis para conseguir situar-se mentalmente por detrás do Ser cognoscente e conhecido (*erkennenden und erkannten Sein*): nós de fato conhecemos alguma coisa, mas externamente e acima de tudo, “somos nós” (*sind wir*). O mundo que nos rodeia, a natureza e os seres humanos, atuam sobre nós: não pode haver dúvida de que sejam reais. Porém façamos o que fizermos, eles serão sempre uma “realidade para nós” (*Wirklichkeit-für-uns*), ou seja, uma realidade que atua sobre nós; tudo são “fenômenos” (*Erscheinungen*), no dizer de Kant ou “representações” (*Vorstellungen*), segundo a nomenclatura de Schopenhauer. Mas isso não modifica em nada o fato de que naturalmente lhes atribuamos uma realidade independente; supomos que sejam tão reais quanto nós mesmos o somos; mas isto não passa de uma suposição (*wir gehen nur davon aus*). Na verdade, o “outro” (*das Andere*) nunca pode se converter em algo tão real para nós como nós próprios o somos para nós mesmos. É este ser que experimentamos em nós mesmos — aquilo que Schopenhauer denomina “*Ens Realissimum*” — que nós transferimos a tudo o mais que percebemos não ser nós mesmos. Quando Schopenhauer indagou o que fosse o mundo, além de ser nossa pura representação e respondeu dizendo que era, como nós mesmos o somos, “vontade” (*Wille*), não se referia por essa pergunta primariamente a uma dimensão cognoscitiva suplementar (*zusätzliche Erkenntnisdimension*), uma vez que o conhecimento, para ele, sempre era uma representação, mas estava indagando a respeito de algo diferente do conhecimento, uma “confirmação do ser” (*Seinsvergewisserung*), isto é, uma corroboração de que existe o Ser. Schopenhauer fez explodir em pedaços o marco tradicional da filosofia transcendental, porque se tratava de um marco que apenas servia para explicar a atividade cognoscitiva (*erkennende Tätigkeit*) e ele precisava demolir o marco da atividade cognoscitiva, uma vez que, segundo sua maneira de pensar, o que era importante era tornar compreensível (*begreiflich*) a maneira segundo a qual nos chegava a experiência do Ser (*Seinerfahrung*) ou como poderíamos entender o Ser do mundo meramente conhecido, isto é, representado, esse mesmo Ser que nós também somos.

Houve uma época em que existia o assombro de que algo absolutamente existisse ao invés de não existir nada (*etwas ist und nicht nichts ist*): é por trás desse assombro que se ocultava a pergunta do Ser. O que é o... Ser? O que significa... que eu sou? Enquanto alguém foi capaz de formular estas questões, existiu o misticismo e se edificaram as esplendorosas catedrais da metafísica.

O conhecimento objetivo, que cresceu tanto ao longo da Idade Moderna, trouxe consigo uma enorme capacidade de análise: tudo quando existia podia ser decomposto em seus menores elementos e era desses componentes mínimos que se constituíam todos os seres vivos. Desde modo, aquele “x” desconhecido de que falava Schopenhauer dava a impressão de ter desaparecido, dado o enorme crescimento da capacidade para objetivar aparentemente tudo, inclusive o próprio impulso vital a que Schopenhauer chamava de “vontade”. É desse tempo que data, por exemplo, a linguagem empregada a seguir pela psicanálise, uma linguagem que deriva da terminologia da hidráulica e que, apesar disso, converteu-se na linguagem empregada para descrever o que existe de mais íntimo.

O conhecimento capaz de recordar unicamente aquilo que era permanente (*vergegenständliche*), através do estudo do objeto, voltou-se ao sujeito do conhecimento e o transformou em “uma coisa entre outras coisas”, no dizer de Foucault. Ao mesmo tempo, cresceu o poder do fazer, de tudo quanto significasse ação. As antigas perguntas voltadas para o Ser (*Seinsfrage*) se transformaram em questões sobre o que era possível executar (*Machbarkeit*). A velha pergunta: por que existe algo ao invés de não existir nada (*Warum etwas ist und nicht nichts ist*) — perdeu toda a sua capacidade de assombro inquietante (*anrührendes Staunen*) nesses novos tempos, ainda que agora, dentro de nossa atual civilização que recentemente adquiriu uma capacidade gigantesca de aniquilação, tenha passado a readquirir um novo sentido, de caráter bastante pragmático.

Não há nada de espantoso, portanto, que quase ninguém mais entenda o que é na realidade esse Ser sobre cuja identidade a pergunta sobre o Ser queria indagar e de que maneira poderia ser a fonte de tão grande assombro (*woraus das große Erstaunen kam*). Tampouco se pode estranhar que fosse necessário o surgimento de toda uma nova filosofia, pesada e emaranhada — a de Heidegger — que não se preocupa com nada mais que este “esquecimento do Ser” (*Seinvergessenheit*) e cuja única razão de existir é de novo tornar inteligível a questão sobre a natureza do Ser.

Enquanto isso, Schopenhauer chamava de “Vontade” a esse “x desconhecido” (*unbekannt x*) que se esconde “por trás” (*hinter*) de tudo e que nós próprios também “somos” (*sind*).

Depois de Schopenhauer, não se contava mais sequer com esse “x desconhecido” (*unbekannt x*). Já em sua época, a pergunta pelo Ser, ainda que

permanecesse viva, já estava minando sua própria força vital (*Lebenskraft untergraben*). A questão é que a filosofia pós-kantiana tinha identificado esse “x” com o Espírito (*Geist*). Já não se entendia o pensamento como um atributo do Ser, porém era justamente o contrário, concebia-se o Ser como um atributo do pensamento. Somente nos podemos apropriar do Ser através do pensamento, porque o Ser é de sua mesma espécie. O pensamento, ao referir-se ao Ser, estava descrevendo parte de sua propriedade (*Eigentum*). Foi a partir deste espírito que se tornou possível o desenvolvimento e a arrancada através do mundo (*Weltenwürf*) da nova metafísica de Fichte e de Hegel. Contudo, uma vez que o ponto unificador (*Einheitspunkt*) se encontrava no pensamento e não no Ser, em termos gerais o que já ocorria era o primeiro ato da tragédia do desaparecimento do Ser. Tal metafísica se constituía como um processo de seguimento ao trabalho do espírito e o observava enquanto este produzia a natureza e a cultura. Na filosofia de Hegel, a questão do Ser — nuclearmente — era apresentada em termos de produção: “Como foi que o espírito (que somos nós mesmos) conseguiu produzir tudo isso? E a pergunta sobre o espírito nos leva assim a retornar (*weist auf zurück*) ao ser humano produtor. Entrementes, nenhuma metafísica que contempla o Ser como algo “produzido” (*produzierte*) pode se sustentar por muito tempo. Deste modo, o que se passou logo após tinha mesmo de acontecer.

Hegel tinha sido eleito reitor da Universidade de Berlim em outubro de 1829. A confiança manifestada nele pelo governo prussiano era tão grande que ele recebeu simultaneamente o cargo de plenipotenciário estatal (*staatlichen Bevollmächtigten*) para o controle universitário (um cargo que tinha sido criado depois das “Resoluções de Karlsbad”).⁷⁹⁸ Com esta acumulação de cargos, Hegel encarnava a síntese viva de coisas incompatíveis: passara a representar, de uma só vez, a autonomia do espírito universitário e o poder que se destinava a destruir essa autonomia.

A “Revolução de Julho” na França ocorreu em 1830,⁷⁹⁹ durante o reitorado de Hegel e representou também uma cesura, isto é, um corte irrecuperável na vida política e espiritual da Alemanha. Inicialmente, entretanto, tudo seguiu calmamente, tal como tinha sido até então. A 3 de agosto de 1830 foi comemorado o aniversário do rei e Hegel proferiu um discurso. Os acontecimentos franceses já vinham causando um vivo interesse, mas não se podia perceber ainda em parte alguma uma tendência hostil acendrada contra

o governo prussiano. Varnhagen von Ende relatou o seguinte: “O Três de Agosto [...] foi celebrado com grande júbilo popular até noite adentro e nosso público, composto por membros de todas as classes sociais e animado pelo entusiasmo que suscitavam (*beseelt*) os acontecimentos franceses, parecia querer demonstrar por meio da comemoração seu apoio aos príncipes prussianos (*Fürstenneigung*) com a máxima clareza.”⁸⁰⁰

Durante o reitorado de Hegel — que permaneceu no cargo até o final de 1830 — a polícia somente encarcerou um estudante, que se atrevera a exibir em público uma roseta com as cores francesas. As demais violações da disciplina não foram suficientes para provocar sérios temores: doze estudantes foram punidos por fumarem em lugar não permitido; três por participarem de duelos; quinze por terem se envolvido em lutas corporais; e trinta por terem promovido arruaças em tavernas — nada disso provocado por motivações políticas. Pelo menos, era o que sobrenadava. Mas os acontecimentos de 1830, a segunda grande revolução a explodir além do Reno, já influíam profundamente nos ânimos. Entre outras coisas, deram origem aos diversos movimentos, que surgiram um após o outro, para colocar em prática as ideias de Hegel; a nova geração sentia-se impulsionada a investir a herança da metafísica recente em uma transformação física deste mundo (*Diesseits*), um mundo que parecia cheio de promessas de um futuro renovado.

Isto já era anunciado através do aumento dos debates políticos sobre os quais Hegel se lamenta tanto em uma de suas últimas cartas: “Uma vez que, no presente,” conforme escreveu a 13 de dezembro de 1830 a seu discípulo Goeschel, “um tremendo interesse pela política está devorando todos os demais — uma crise em que tudo que estava em vigor parece estar sendo contestado e tornar-se problemático.”⁸⁰¹ De fato, era o que estava ocorrendo: tudo quando era vigente até esse momento estava sendo posto em discussão. Não obstante, o método para problematizar tais questões estava sendo copiado do próprio Hegel. Este faleceu logo depois, durante a epidemia de cólera que grassou em Berlim durante o outono de 1831.

No verão de 1830, o poeta Heinrich Heine, que na ocasião se encontrava na ilha de Heligoland, localizada no Mar do Norte e ao largo da Alemanha, havia saudado os acontecimentos que transcorriam na França com as seguintes palavras: “Já não consigo dormir: quando começo a cochilar, os rostos mais

estranhos se sucedem perante os olhos de minha mente, convocados por meu espírito superexcitado. Sonho enquanto estou acordado [...] sonhos capazes de me enlouquecer (*zum Verrücktwerden*). [...] Durante a noite passada, voei por todas as regiões alemãs, tanto as grandes como as pequenas e bati nas portas de meus amigos, acordando todo o povo de seu sono. [...] Encontrei alguns gordos filisteus, que roncavam horrivelmente, a quem despertei com uma sucessão de socos nas costelas; eles sentavam-se bocejando em suas camas: “Mas que horas são?” E eu lhes respondia: “Em Paris, queridos amigos, o galo cantou: isso é tudo o que sei.”⁸⁰² E o galo francês não deixaria de cantar durante os próximos quinze anos — também no âmbito da filosofia. Em 1844, Karl Marx concluiu sua introdução à *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [Crítica à Filosofia do Direito de Hegel] com as seguintes palavras: “A filosofia não se pode realizar sem a libertação do proletariado e o proletariado não se pode libertar sem a realização da filosofia. Quando todas estas condições se cumprirem, o “alegre canto do galo francês” (*Schmettern des gallischen Hahns*) anunciará o dia da “ressurreição alemã” (*deutsche Auferstehungstag*).⁸⁰³

Para Marx, do mesmo modo que para a maioria dos atores da cena cultural posterior a 1830, o que importa é a realização (*Verwirklichung*). A nova geração de literatos, Gutzkow, Wienbarg, Heine, Börne e Mundt, entre outros, afasta-se diametralmente do que denominam de “reino dos sonhos dos castelos no ar” (*Luftreich der Träume*).⁸⁰⁴ Segundo afirmavam, “o romantismo poetizou a realidade, mas agora é o momento de realizar a poesia.” Os novos filósofos da moda, por sua vez, diziam que até então se havia interpretado o mundo, mas que agora chegara o momento de transformá-lo. Gutzkow, o porta-voz (*Lautsprecher*) desse movimento autodenominado “*Junges Deutschland*” [Alemanha Jovem], apresentou os seguintes versos em seu drama *Nero*:

“Pois, em lugar das ocas fantasias
Do espírito atrelado à falsidade
Das aparências e sofismas tão somente,
Constrói-se pura, em novel veracidade,
A melhor realidade, finalmente!”⁸⁰⁵

O esquema fundamental de toda essa crítica é o seguinte: tanto na filosofia

como na poesia, já temos o sonho de uma verdade que precisamos trazer a Terra. Aquilo com que antes devaneávamos tem de ser tornado realidade aqui e agora. Temos de recolher esses tesouros projetados (*verschleudert*) no céu, trazê-los de volta (*zurückholen*) e fazer com que se tornem nossa propriedade. Contudo o movimento Alemanha Jovem afirmava que isto somente se tornaria possível depois que nos tornássemos capazes de compreender três coisas. A primeira coisa a ser compreendida era que estávamos subjugando a nós mesmos (*uns selbst unterdrücken*). Contra este jugo, foi proposta a emancipação da carne. “Tenho grande veneração (*Ehrfurcht*) pelo corpo humano, porque a alma se encontra dentro dele,”⁸⁰⁶ escreveu Theodor Mundt em seu livro *Nackten Venus* [A Vênus Desnuda]. Em segundo lugar, tínhamos de compreender que o estabelecimento de uma vida correta era um empreendimento que não precisava prestar contas a nenhuma tradição ou moral e que tampouco deveria apoiar-se em qualquer possível consolo futuro. Tudo deveria ser decidido aqui e agora (*hier und jetzt entscheiden*). Ser “moderno” (*Modern*), esse era o estandarte do movimento. “O antigo já pereceu e tudo quanto é verdadeiro, também é moderno”, segundo a expressão de Glassbrenner.⁸⁰⁷ Outros membros do movimento escreveram também: “Somente nos entusiasma (*begeistern*) as condições do presente” ou “O instante exerce seus direitos (*Augenblick übt seine Rechte*).”

Goethe, que faleceu em 1832, não tinha em grande apreço esse movimento. O povo já se sentia um pouco farto dos apelos à moderação (*Maßhalteappellen*) desse “maluco pela estabilidade” (*Stabilitätsnarr*) e “servo dos príncipes” (*Fürchtenknecht*). Já não era mais suficiente seu preceito humanista de que cada um deveria constituir sua própria “personalidade” (*Persönlichkeit*), porque o terceiro ponto que devia ser entendido, segundo os princípios do movimento era: a libertação (*Befreiung*) não poderia ser obtida pelo próprio esforço, uma vez que era seguramente uma tarefa coletiva. Foi assim que, a partir de então, encontramos continuamente o lema “literatura do movimento” (*Literatur der Bewegung*). “Nós, os homens do movimento”, escreveu Heine, um tanto ironicamente, em seu livro *Romantisches Schule* [A Escola Romântica]. Durante a década de quarenta desse século, a disposição emocional do movimento (*Bewegungsgefühl*) se condensou até tomar consciência de que formava um partido (*Parteibewußtsein*). As pessoas começam a indagar umas das outras sobre qual deveria ser o “ponto de vista”

(*Standpunkte*) e a solução apresentada era sempre “tomar partido” (*Partei ergreifen*): cabia à cabeça a função de procurar o coração do movimento — um coração que seria inicialmente identificado com o “povo” (*Volk*) e logo a seguir denominado de “proletariado” (*Proletariat*) por Marx. Entrementes, um movimento social realmente começara a dar sinais de vida, na Festa de Hambach,⁸⁰⁸ em 1832 e na “Revolta dos Tecelões” de 1844.⁸⁰⁹ Muito diferente foi a atitude dos camponeses, que denunciavam no posto de polícia mais próximo os que distribuíam o panfleto *Hessischen Landboten* [Mensageiro do Campo de Hessen] de Bauern Büchner, que os incitava à insurreição...

Os ativistas da década de quarenta olhavam com desprezo para os autores de folhetos dos anos trinta, embora fossem seus predecessores: não eram mais que “tempestades em um copo de água” (*Stürme im Wasserglas*), escritos de gente vaidosa que se tinha em mais alta conta do que de fato merecia (*Selbstüberschätzungen*). Freiligrath, um desses panfletistas, havia proclamado:

*“A torre de atalaia do poeta é mais elevada
Que as ameias ocupadas pelo partido.”*

A resposta chegou do ativista Herwegh, através de sua poesia intitulada *Die Partei* [O Partido], nestes termos:

*“Partido! Partido!
Quem poderia não considerá-lo
Como a mãe de todas as vitórias?
Como poderia um poeta proscrever tal palavra,
Uma palavra que deu à luz
Tudo quanto é grandioso?
[...]
Até mesmo os deuses desceram do Olimpo,
Para lutar nas ameias do Partido!...”*⁸¹⁰

O mais importante agora é evitar ao máximo a “nota pessoal” (*persönlich Note*); o próprio Heine tinha má fama entre eles, porque lhe reprovavam “presunção” (*Selbstgefälligkeit*) e o fato de “manter um olho aberto” (*schielen*) para efeitos poéticos brilhantes. Seguindo o gosto da época pela polêmica, Heine respondeu em versos:

“Só porque relampejo com tal intensidade,
Vocês creem que eu não possa trovejar?
Pois muito se equivocam, pois tenho a faculdade
E igual talento para mil trovões provocar!...”⁸¹¹

Durante essa década de quarenta foi praticamente aberta uma verdadeira competição de radicalismos. Encontramos uma série de duplicações peculiares: havia a Crítica crítica (*kritische Kritik*), contra a qual Marx preconizou a Crítica da Crítica crítica (*Kritik der kritischen Kritik*). Havia a realidade real (*wirkliche Wirklichkeit*), contrabalançada pelo verdadeiro socialismo (*wahre Sozialismus*). A competição se realizava em um clima de irritação extraordinária. Os “partidos” se arregimentavam uns contra os outros. Herwegh condenava Freiligrath.⁸¹² Engels se lançava em polêmica contra Heine. Heine iniciava sua própria polêmica com Börne e este lhe respondia com vivacidade. Feuerbach criticava Strauß, enquanto Bauer criticava Feuerbach.⁸¹³ Stirner⁸¹⁴ pretendia ultrapassar a todos, mas chegou Marx e enfiou a todos no mesmo saco, em seu ensaio *Deutsche Ideologie* [Ideologia Alemã]. Em janeiro de 1835, Schopenhauer deu os últimos retoques em *Willen in der Natur* [A Vontade na Natureza]; foi esse o ano em que se inaugurou também a primeira ferrovia da Alemanha, ligando Nürnberg [Nuremberg] a Fürth, enquanto no mundo do espírito se produziam dois acontecimentos de contundente modernidade. Ambos eram, como não podia deixar de ser, sucessos de desmascaramento (*Entblößungsereignisse*). Os disfarces (*Verhüllungen*) tinham de ser rasgados e estava na hora de enfrentar a “realidade real” (*stößt zur wirklichen Wirklichkeit vor*).

O primeiro destes desmascaramentos foi o resultado da publicação do romance *Wally, die Zweiflerin* [Wally, a Cética], de Gutzkow. O tema central era a “emancipação da carne”. O amante de Wally pede à sua amada: “Mostra-me que não tens nenhum segredo para mim, absolutamente nenhum. Assim nos converteremos em um único ser e eu terei a consagração de minha vida!”⁸¹⁵ Wally empaca e o autor também. Algumas páginas adiante, ambos cedem e o autor consagra algumas linhas a mostrar “desnuda” (*entblößt*) a sua heroína Wally diante de uma janela, perante os olhos curiosos de todos os seus leitores reunidos... A Liga Alemã (*Deutsche Bund*) jamais poderia perdoar o autor por uma tal obscenidade. A novela foi proibida e

aproveitaram a oportunidade para colocar no índice de livros proibidos todas as demais publicações de todos os autores do movimento “Alemanha Jovem”.

A proibição foi justificada não somente pelo desnudamento indecente, mas porque o ceticismo de Wally parecia escandaloso. Afinal, ela não se limitara a mostrar-se partidária (*Parteigängerin*) do naturalismo na cena da janela, mas também se demonstrara cética em questões de religião. Ela favorecia a “religião do coração” (*Religion des Herzens*) e se manifestava contra todos os dogmas recebidos da fé religiosa tradicional: “Não teremos um novo céu e uma nova terra; parece-me, portanto, que teremos de construir uma nova ponte entre eles,”⁸¹⁶ conforme determinou o autor que a pobre Wally escrevesse em seu diário.

O segundo grande sucesso de desmascaramento se referia exclusivamente a temas religiosos: em 1835, apareceu *Das Leben Jesu* [A vida de Jesus], de David Friedrich Strauß. Provavelmente nenhum outro livro exerceu uma influência semelhante sobre o século dezenove.

Strauß, um discípulo de Hegel (que visitara o mestre pouco antes de seu falecimento na epidemia de cólera), tirou uma consequência radical da filosofia hegeliana. Hegel havia ensinado que a filosofia se situa unicamente “acima da forma da fé” (*über die Form des Glaubens*), mas seu conteúdo é o mesmo.” Em outras palavras, isto significava que a filosofia identificava a religião como uma forma determinada da automanifestação (*bestimmte Gestalt der Selbstoffenbarung*) do espírito através da história. Mas somente através da filosofia o espírito chega até si mesmo “puro” (*rein*), depois de desvestir-se (*entkleiden*) da forma religiosa. Conforme ocorreu, Strauß tomou com absoluta seriedade esta metáfora de Hegel sobre a “historicização” (*Historisierung*) da religião e dela retirou uma série de consequências que Hegel, preocupado constantemente em manter seu compromisso com os poderes reinantes (*Mächten des Bestehenden*), nunca se teria atrevido a extrair e talvez nem sequer ousasse pensar. Por meio dos avançados meios da crítica textual desenvolvidos pelo romantismo, Strauß se dedicou a separar da tradição bíblica a imagem do “verdadeiro” Jesus, distinguindo claramente esta pessoa (Jesus) que se pode fixar com precisão histórica do Cristo apresentado pela tradição (*Überlieferung*). Este “Cristo”, para ele, não passava de um mito, porém um mito que, a seu modo, é o depositário da verdade (*enthalt Wahrheit*). Mas esta “verdade” é entendida no sentido que lhe foi atribuído

por Hegel: o mito fala da ideia da verdadeira humanidade (*Menschentum*), uma ideia que foi cristalizada em torno de um homem real durante um longo espaço de tempo (*Zeiträume*). Mais concretamente, Strauß interpretou o mito do seguinte modo: em Cristo se expressa a ideia do “Gênero Humano” (*Gattung Mensch*). “O deus convertido em homem (*menschgewordene Gott*), exteriorizado em toda a sua majestade, o infinito [...] Espírito.”⁸¹⁷ O homem-deus (*Gottmensch*), nascido de uma mulher real, mas gerado por um pai invisível, constitui a síntese entre o espírito e a natureza. Os milagres realizados por Cristo são a expressão mística de que “o espírito se vai apoderando progressivamente da natureza, ao mesmo tempo em que esta é humilhada perante ele, em sua condição de matéria inerte e despida de poder (*machtlosen Material*) sobre a qual ele exerce sua atividade.” A ausência de pecado (*Sündlosigkeit*) atribuída a Cristo significa que “a marcha do desenvolvimento da humanidade não deve ser censurada (*Entwicklung tadelloser ist*): as impurezas (*Verunreinigung*) se aderem (*klebt*) aos indivíduos, mas são anuladas (*aufgehoben*) pela espécie ao longo de sua história.” A consequência final que pode ser extraída é que tampouco a ascensão de Cristo ao céu é um fato real, mas que não significa nada mais que a promessa mística (*mythische Versprechen*) de um futuro glorioso de progresso para a humanidade (*Zukunft des Menschheitsfortschritts*).

A *Vida de Jesus* se converteu da noite para o dia no livro de cabeceira da burguesia instruída (*Hausbuch des gebildeten Bürgertums*), que já nutria uma grande fé justamente neste tipo de futuro material. A influência histórica deste livro (dentro de poucos anos a venda já superava os cem mil exemplares, uma quantidade extraordinária para a época) repousava sobre o enlace de seus dois componentes, uma combinação que era característica da época (*zeittypischen Verbindung*) em que foi lançado. De um lado encontrávamos a atitude de desmascaramento: ao se transpor o véu do encobrimento (*Verhüllung*) se atingia um núcleo verdadeiro (*wirklichen Kern*), ou seja, a “desmistificação” (*Entmystifikation*) fora realizada. Mas do outro, se “desvendava uma realidade” (*Wirklichkeit entdeckt*) capaz de possibilitar um surto de otimismo que prometia um futuro feliz: a ideia de uma humanidade em progresso permanente. Foi precisamente de David Friedrich Strauß que partiu esse encorajamento (*Ermunterung*) que seria mais tarde expresso por Feuerbach por meio das seguintes palavras: “os candidatos

a uma vida futura” (*Kandidaten des Jenseits*) devem finalmente se transformar nos “estudantes da vida presente” (*Studenten des Diesseits*).

Ao longo dos anos, o próprio Strauß foi ressaltando, com crescente prazer, a “religião” do visível progresso terreno que comprovava a sua crítica da religião. Isso daria motivo a Nietzsche, uma geração mais tarde, para elaborar uma crítica totalmente demolidora de sua crítica: tudo aquilo não passava de “um filisteísmo (*Philisterei*) sistemático elevado ao poder.”⁸¹⁸ Nietzsche, como todos sabemos, queria “deleitar-se” (*auskosten*) com a sentimento trágico da vida que era consequência do processo de secularização. Strauß, do lado contrário, se demonstrava diametralmente oposto a esta sensação do patético. O que ele experimentava era um “entusiasmo de andar lentamente de meias de feltro” (*schleichenden Filzsocken-Begeisterung*)⁸¹⁹ pela casa, segundo expressou Nietzsche mordazmente, “alojado em um mundo do qual ele não cessaria de pensar que fora criado por amor dele e para seu próprio bem.” Nietzsche derramou toda a sua zombaria e sarcasmo sobre um frase proferida pelo velho Strauß, mas que poderia ter sido dita igualmente pelo Strauß jovem: “Exigimos para nosso universo o mesmo sentimento de religiosidade que os devotos à antiga experimentavam para com seu Deus.”⁸²⁰

Como consequência da crítica da religião apresentada por Strauß, estabeleceu-se uma divisão dentro da escola hegeliana: os conservadores ou “velhos hegelianos” (*Alt-Hegelianer*) enfrentavam os jovens hegelianos ou os “hegelianos de esquerda” (*Linken-Hegelianer*). Estes últimos se enquadravam sem restrições no projeto da modernidade: radicalizaram a crítica da religião e passaram rapidamente da crítica dos céus à crítica da Terra.

Em 1840 soou o novo trovejar do bombo. Foi publicada *Das Wesen des Christentums* [A Essência do Cristianismo], de Ludwig Feuerbach.

Feuerbach foi mais longe que o próprio Strauß em sua interpretação do processo de mitologização (*Vorgang der Mythologisierung*) como uma espécie de alienação (*Entfremdung*) com que o ser humano se afasta de si mesmo. As melhores qualidades que se ocultam no ser humano, seus desejos, a autoexperiência de suas possibilidades, a riqueza potencial de suas forças essenciais, tudo isso é “projetado em alguma forma de céu” (*projiziert in einen Himmel*). A humanidade manufaturou seus deuses com um tecido retirado de sua própria carne, tomando de si o que ela mesma poderia ter sido e logo a seguir se deixando governar pelos deuses criados por ela mesma e a partir de

si mesma. Foi desse modo que o “poder” (*Können*) se perverteu em um “dever” (*Sollen*). Os deuses são manufatura dos homens e tais produtos adquiriram poder sobre aqueles que os haviam construído. A tarefa da crítica consistia, portanto, em revelar o caráter puramente projetivo da religião, reinstaurar a autoconsciência no trono que por direito lhe pertencia e, desse modo, proceder à recuperação (*Wiederaneignung*) da multidão de tesouros dispersados pelos céus. A teologia teria de ser devolvida ao seu verdadeiro núcleo, que era a antropologia. Foi assim que Feuerbach colocou em prática o seu método de inversão através da crítica da religião: o homem se converteu em criador (*Schöpfer*) e os deuses passaram a ser suas criaturas (*Geschöpf*). Uma vez que ele utilizava esse método, tornava-se natural que Feuerbach arremettesse contra Hegel e praticasse pioneiramente o que hoje se denomina de “desconstrução” (*Dekonstruktion*). Desde os abismos da filosofia hegeliana, ele conseguiu emergir para uma espécie de superfície (*Oberfläche*) — de fato, uma superfície em que Rousseau já havia sobrenadado quando modificou o aforisma cartesiano — “penso, logo existo” — para “Eu existo, logo penso” (*Ich denke, also bin ich*). Com uma diferença: em Feuerbach, “eu sou” (*Ich bin*) adquiriu um novo significado: “Eu sou meu corpo” (*Ich bin mein Leib*).

Mas este corpo de que Feuerbach falava não era o mesmo corpo descrito por Schopenhauer. Para este, “corpo” e “vontade” eram “conceitos intercambiáveis” (*Wechselbegriffe*). A “corporalidade” (*Leiblichkeit*) vivenciada de dentro para fora, enquanto autoexperiência da vontade, era o “*Ens Realissimum*” que nos precipitava em um cosmos feito totalmente de vontade (*ganzen Willenskosmos*), porém um cosmos em que não existia nem felicidade nem satisfação, mas somente anseios e agitação incessantes, desprovidos de qualquer objetivo (*ziellos*). Portanto, uma vez que corpo somos, nos encontramos constantemente situados no ponto focal da tragédia do ser.

Entrementes, enquanto Feuerbach erguia novamente o espírito de Hegel sobre seu antigo pedestal, seguindo o espírito da época, quando se afastava das espirais do pensamento para se enfrentar diretamente com a percepção do ser corporal, ele apresentava todo este esforço — novamente seguindo as tendências de sua época — como uma redenção para o mundo material. Segundo Feuerbach, era o corpo que nos apresentava uma “promessa de salvação” (*Erlösungsversprechen*). A esta autoidentificada promessa ele denominou “*principium metaphysicum superior*” e a descreveu como o

“segredo da criação” (*Geheimnis der Schöpfung*) e o “alicerce do mundo” (*Grund der Welt*).⁸²¹ Feuerbach igualmente criticou, como o fizera antes dele Schopenhauer, embora com outros termos, a “absolutização do Eu pensante” (*Verabsolutierung des denkenden Ich*). Ele acentuava, em oposição a este, a função do “Eu corporal” (*Körper-Ich*) como a base de todo o conhecimento. Através do pensamento, apenas captávamos o que provavelmente é (*möglicherweise ist*), porque o pensamento se referia diretamente ao “poder ser” (*Sein-Können*). Mas aquilo que realmente é, nós o vivenciávamos apenas através de nossos sentidos. Somente os sentidos se achavam em conexão com o presente, atentos e alertas contra todo possível desvio que conduzisse ao imaginário. Era a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) que nos entregava a realidade: por meio dela recebíamos e produzíamos o real. “Nas sensações (*Empfindungen*), sim, é nas sensações da vida quotidiana que se escondem as verdades mais altas e mais profundas. Deste modo, o amor é o verdadeiro “argumento ontológico” (*ontologische Beweis*) da existência de qualquer coisa fora de nossa mente — e não existe qualquer outro argumento que nos possa garantir ser maior que o do amor, que representa a sensação em geral. Aquilo cujo “ser te proporciona alegria” (*Sein dir Freude*) e cujo “não-ser te causa dor” (*Nichtsein dir Schmerz*) é a única coisa que existe.”⁸²²

O amor, experimentado por todo o corpo, nos garantia a existência de uma realidade que se localizava além dos limites de nosso corpo. Aqui Feuerbach criticava em Hegel o seguinte: sua “realidade-espírito” (*Geist-Wirklichkeit*) era fundamentalmente um monólogo gigantesco de um ser que pensava de forma solitária (*einsam denkende Ich*). Existia uma provocação existencial ordinária e muito concreta que nunca chegara a penetrar em seu sistema filosófico. Precisamente no mesmo ponto em que se punha em relação com seus iguais, a saber, com os outros eus, cada eu se via confrontado simultaneamente com o completamente outro (*ganz Anderen*), isto é, com o “tu”. O ser humano individual “para si” (*für sich*) não possuía em si mesmo a essência do homem, “nem em si como um ser moral e nem sem si como uma essência pensante”. A essência do homem se achava contida exclusivamente na comunidade dos homens (*menschlichen Gemeinschaft*), na unidade do homem com o homem — uma unidade que se apoiava, não obstante, apenas na realidade da diferença existente entre o Eu e o Tu.”⁸²³

Feuerbach investia aqui contra uma mistificação quase invencível: quem

falava do “Sujeito” recaía necessariamente na suposição, simplesmente porque ela era assim sugerida pela força da linguagem, da identidade de tudo quanto era “sujeito”. Feuerbach desenvolveu contra esta ideia um pensamento muito simples, porém fundamental, de que tudo quanto era completamente distinto do eu fazia parte, apesar de tudo, do mundo dos eus múltiplos e que era este Outro, esta “grande diferença” (*große Unterschied*) que estabelecia os limites entre o Eu e o Tu.

Esta diferença que vivemos diariamente era — do mesmo modo que o corpo — definitivamente o “imemorável” (*Unvordenkliche*) por excelência. Ela já existia antes que surgisse qualquer pensamento.

Com a filosofia do corpo, surgiu também em Feuerbach a “filosofia do tu” e esta desembocou em um sentimento de libertação: o que importava era descobrir o “real” (*das Wirkliche*) que se encontrava por trás de todas as mistificações, “projeções” e “alienações” (*Projektionen und Entfremdungen*). Falamos aqui de um descobrimento que ajudava a desenvolver o real contra todas as inibições que provocam os autoenganos (*Hemmungen der Selbsttäuschungen*). A antropologia filosófica de Feuerbach não pretendia estabelecer postulados, mas sim criticar os dogmas e postulados que impediam ao antropologicamente real alcançar sua verdadeira autoexpressão (*Selbsta Ausdruck*).

Feuerbach dizia de si mesmo: “Deus foi meu primeiro pensamento; a razão surgiu em segundo lugar; mas o homem é o meu terceiro e último pensamento.”⁸²⁴ Mas Feuerbach não estava se referindo às fases de uma desilusão progressiva. Nós mesmos, segundo nos ensinou, é que nos ocultamos perante nós mesmos e foi por isso que inventamos os nossos deuses, uma razão absoluta, a natureza etc., a fim de nos podermos submeter a eles. Ainda precisamos descobrir a nós mesmos. Somente essa será a nossa emancipação. Temos medo de nosso corpo, porque fomos nós mesmos que o tornamos estranho à nossa mente. Tomemos então posse de nosso corpo! (*Eignen wir uns unseren Leib an!*) Temos medo dos outros porque não os vivenciamos como um “tu” e sim como um desvio de nosso “eu”. Temos de compreender que é o “tu” que nos abre a possibilidade de uma aventura, o mistério do amor, o mistério da comunidade.

Não, para Feuerbach não se tratava em absoluto de uma série de desilusões progressivas: o que ele descrevia era um caminho que conduzia de Deus até o

homem, passando pela razão, porém este era um caminho que levava até a luz. Ele falava com autêntico fervor religioso de seus conceitos sacrossantos: a trindade composta por “corpo, tu e comunidade” (*Leib, Du und Gemeinschaft*) e mostrava por meio disso que, em um certo sentido, ele havia percorrido de novo inversamente o caminho do homem até chegar a Deus: um caminho que levava até o humano a partir do divino ou, mais exatamente, ao “homem divinizado” (*zum vergöttlichen Menschen*). Por exemplo, ele denominava os órgãos corporais de “órgãos do absoluto” e, a respeito do “Tu” e da “Comunidade”, ele escreveu: “A solidão é a finitude e a intimidade em sua estreiteza (*Beschränktheit*) demonstra que o espírito comunitário representa a liberdade e significa o infinito (*Unendlichkeit*). O ser humano “para si” é o ser humano (no sentido corrente do termo), mas o “ser humano junto com o ser humano” (*Mensch mit Mensch*) — representa a unidade do Eu e do Tu e isto é Deus.”⁸²⁵

E finalmente chegou Karl Marx. Também ele pertence à história desse movimento característico da época anterior ao Março de 1848, o chamado “*Vormärz*” [Antes de Março], um movimento que revirou (*umstülpt*) a metafísica hegeliana de cabeça para baixo e de dentro para fora em busca da realidade que se achava por trás ou por baixo dela e que, enfim, acreditou haver encontrado a sua “realidade real” (*wirkliche Wirklichkeit*).

Do mesmo modo que Feuerbach havia “descoberto” (*entdeckt*) o Corpo, o Tu e a Comunidade, Marx “descobriu” o corpo social e seu ponto focal: o “proletariado”. Em uma época de tanta agitação política, a situação social deficiente proporcionava um impulso também político: os direitos à liberdade proclamados pela Revolução Francesa ainda se encontravam ausentes das terras alemãs. A isso se adicionava a experiência social muito concretas: a miséria provocada entre os operários pela ferocidade do capitalismo inicial. Essa experiência, manifestada em revoltas contra a fome e em ações que levavam à depredação de fábricas e à destruição das máquinas que “tomavam os empregos”, não poderia ser ignorada por um estudante de direito e filosofia na Universidade de Berlim. Não obstante, Marx não chegou à filosofia da miséria a partir de uma experiência de miséria pessoal e real, mas foi justamente o oposto: da crítica filosófica da miséria ele chegou à verdadeira miséria. Foi uma paixão filosófica que acabou por se voltar para o sofrimento social. Foi o pensamento que deu passagem à realidade. Esse filho

de burgueses abastados foi atraído para o proletariado porque concebera para si mesmo um papel filosófico. Do mesmo modo que é difícil, através de uma leitura de Feuerbach, sentir que ele esteja falando de um corpo real (porque o que se percebe constantemente é a apresentação filosófica do corpo), o proletariado de Marx não é tanto o proletariado real como uma categoria que congrega numerosos corpos. A tese com que Marx se contrapõe a Feuerbach e a toda a tradição filosófica é a de que “os filósofos até o presente apenas interpretaram (*interpretiert*) o mundo de diversas formas, porém o que se faz necessário é modificá-lo (*verändern*),”⁸²⁶ o que significa basicamente que a modificação do mundo é a continuação (*Fortsetzung*) da filosofia por outros meios (*mit andere Mitteln*). Modificar é a forma mais avançada de interpretar. A “*práxis*” é a filosofia em ação — mas ainda continuará sendo uma filosofia. Se tivessem chamado Marx de “político social” (*Sozialpolitiker*), ele certamente teria entendido esta designação como um insulto (*Beleidigung*).

O Karl Marx dos anos quarenta do século dezenove estava completamente imerso na tarefa de libertar-se das influências de Hegel. Em sua tese sobre Epicuro e Demócrito, desenhou um cenário filosófico que dá a impressão de manter plena validade para sua época e dentro do qual o próprio Marx teria um papel a representar. “Naquela época”, isto é, na Antiguidade, “depois dos filósofos platônicos e aristotélicos, que se ocupavam, cada um à sua maneira, com a totalidade,”⁸²⁷ surgiram outros, como por exemplo, Demócrito e Epicuro, que se dedicaram a pulverizar o cosmos espiritual criado por aqueles por meio de uma série de perguntas muito simples e elementares que o devolviam à realidade corporal. Essa mesma tarefa, consoante anunciou o jovem filósofo, cheio de ambição, corresponde agora a ele concluir no que se refere à totalidade do monumento hegeliano: é necessário retornar de novo para o simples (*zum Einfachen zurückfinden*); contudo, isto se demonstrava extremamente difícil, pois era o Ser que determinava a consciência.

Mas o que era este Ser? O Ser de Marx era o ser humano em seu intercâmbio material com a natureza, portanto, o homem que trabalhava e assim o homem socializado através de seu trabalho. Era através do trabalho que o homem exteriorizava as suas forças essenciais: era mediante o trabalho que o homem produzia a si mesmo e confeccionava a sociedade. Contudo, o trabalho vinha sendo realizado de uma forma “alienada” (*entfremdeter*) e era “dominado pela rude natureza” (*naturwüchsig*). O homem ainda se

encontrava submetido ao “império da necessidade” (*Reich der Notwendigkeit*) e até então ainda não fora capaz de construir sua própria liberdade (*zur Freiheit durchgearbeitet*). Os produtos que os seres humanos confeccionavam, tanto quanto as relações sociais que estabeleciam entre si, igualmente exerciam violência sobre eles. Vemos surgir aqui novamente a crítica feuerbachiana da religião. Mas esta crítica tinha de avançar, no dizer de Marx, desde a crítica da alienação sagrada (*heiligen Entfremdung*) até a crítica da alienação profana (*unheiligen Entfremdung*). “Portanto, é a tarefa da história (*Aufgabe der Geschichte*), depois que o “mais além desapareceu da verdade” (*Jenseits der Wahrheit verschwunden ist*), estabelecer a verdade do aqui e agora (*Diesseits*). A seguir, vinha a tarefa da filosofia (*Aufgabe der Philosophie*), que se achava a serviço da história, depois de haver desmascarado (*entlarvt*) o conjunto sagrado (*Heiligengestalt*) da alienação humana, e esta era desmascarar também a alienação em seu conjunto profano (*unheiligen Gestalt*). A crítica do céu se transformava deste modo em crítica da Terra, *a Crítica da Religião em Crítica do Direito e a Crítica da Teologia na Crítica da Política*.”⁸²⁸

Um furor filosófico trabalhava nessas críticas — encontravam-se nelas, pela última vez, toda a paixão dos “anos selvagens da filosofia” — mas esta também era, em seu conjunto, uma crítica que se considerava como sendo a derradeira. Era necessário filosofar uma última vez e logo a seguir a necessidade de uma filosofia desapareceria por completo, porque a felicidade já teria sido realizada. Em Hegel, a coruja de Minerva empreendia seu voo depois que a realidade tivesse concluído seu processo. Já em Marx, a coruja de Minerva deveria continuar voando até que surgisse a claridade de uma nova aurora. “A crítica”, nos disse Marx, “não destroçou as flores imaginárias que adornavam as correntes arrastadas pelos homens somente para que estes continuassem a arrastar essas cadeias sem qualquer consolo e desprovidos de imaginação, porém para que eles pudessem quebrar os seus grilhões e alcançassem a liberdade de colherem a “flor viva” (*lebendige Blume*)”⁸²⁹

A “Flor Viva” — foi isto que Novalis buscara em seu sonho. E Marx, o romântico que sobrepujara o romantismo, proclamou o seguinte: “A reforma da consciência consiste “somente” (*nur*) em que [...] o mundo desperte desse sonho que sonhava a respeito de si mesmo, um despertar em que todas as suas ações lhe serão “explicadas” (*erklärt*). [...] Será então demonstrado que o

mundo possuía há muito tempo o sonho de uma coisa de que bastaria ter consciência concreta para que pudesse ser possuída na realidade.”^{[830](#)}

Todos os sonhos seriam ultrapassados pela posse verdadeira: eis a grande promessa da filosofia marxista. Eis a apoteose do futuro glorioso da liberdade humana. Esse lema chegou aos ouvidos de Schopenhauer. Contudo, tal otimismo, apenas soou para ele como um tipo “perverso” (*ruchlos*) de pensamento. “Uma filosofia,” disse em 1858, durante uma conversa com o filósofo francês Morin,^{[831](#)} “cujas páginas não abranjam os extremos das lágrimas, choro e ranger de dentes e o fragor pavoroso do homicídio social recíproco e universal não é absolutamente uma filosofia.”^{[832](#)}

- [790](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 141. (NA).
- [791](#) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Volume I, p. 208. (NA).
- [792](#) Idem, *ibidem*, p. 209. (NA).
- [793](#) Sir Dietrich Brandis, 1824-1907, filho de Christian Brandis, professor de filosofia, que o introduzira à obra de Schopenhauer. Botânico alemão, considerado o pai da silvicultura tropical, recebeu o título de Cavaleiro da Coroa Inglesa por seus trabalhos de pesquisa nas selvas da Índia, então parte do Império Britânico. (NT).
- [794](#) Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen* [Obras Completas, comentadas criticamente e publicadas por Wolfgang, Barão de Löhneysen], Cinco Volumes, Stuttgart/Frankfurt am Main — *Nachdruck* [Reimpressão] de 1986, Frankfurt a.M. (Editora Suhrkamp-Taschenbuch), *Kleinere Schriften* [Pequenos Textos], p. 320. (NA).
- [795](#) *Kleinere Schriften* [Pequenos Textos], pp. 414-18. (NA).
- [796](#) De fato, “criada”. Aqui há uma alusão ao antigo aforisma escolástico: *Philosophia ancilla Theologiae* [A filosofia é uma serva da teologia]. O Ser era o ponto central da filosofia de Parmênides, um dos mais antigos filósofos gregos anteriores a Sócrates. (NT).
- [797](#) Justamente o motivo principal porque o filósofo de Königsberg (hoje Kaliningrad) foi acusado de ateísmo. (NT).
- [798](#) Resultantes da Conferência Ministerial de 31 de agosto de 1819, destinadas principalmente a vigiar e combater as tendências liberais e nacionalistas que surgiam nos países de fala alemã durante o período pós-napoleônico. Estas resoluções foram em boa parte uma consequência direta do assassinato de August von Kotzebue a 23 de março de 1819 por Karl Ludwig Sand, conforme mencionado anteriormente. (NT).
- [799](#) Contra o governo absolutista do rei Carlos X, o Conde de Artois, que governou de 1824 a 1830 sucedendo o moderado Luís XVIII. Carlos X favoreceu a aristocracia e sufocou a burguesia. Seu primeiro-ministro, o Príncipe de Polignac, preferiu conquistar a Argélia do que se preocupar com os problemas internos. Carlos X foi deposto e exilado, sendo substituído por Luis Felipe, o chamado “Rei Burguês”. A Revolução de 1830 provocou uma série de movimentos liberais semelhantes ao redor do mundo, inclusive no Brasil, provocando a abdicação de Pedro I, a 7 de abril de 1831. (NT).
- [800](#) Citado por M. Lenz, *Geschichte der Königlischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin* [História da Universidade Real Frederico Guilherme de Berlim], Tomo II, Capítulo I, p. 395. Veja nota 51 ao Capítulo Dezenove. (NA).
- [801](#) G. W. F. Hegel, *Briefe* [Cartas], Tomo III, p. 323. (NA).
- [802](#) H. Heine, *Schriften* [Manuscritos], Tomo VII, p. 55. (NA).
- [803](#) *Marx-Engels Werke* [Obras de Marx e Engels], Tomo I, p. 391. (NA).
- [804](#) Karl Ferdinand Gutzkow, 1811-1878, escritor, poeta e dramaturgo, principal representante do movimento Alemanha Jovem; Christian Ludolf Wienburg, 1802-1872, jornalista e crítico literário; Christian Johann Heinrich Heine, 1797-1856, poeta romântico e filósofo; Karl Ludwig Börne, 1786-1837, pseudônimo de Juda Löb Baruch, jornalista, escritor de obras políticas e famoso satirista; Theodor Mundt, 1808-1861, crítico e novelista. (NT).
- [805](#) No original, *Daß endlich statt der leeren Phantasie / Aus falschen Geisterscheine / Sophistisch traumverwirrte Zeit / Sich auferbaue eine wahre, reine / Und besser Wirklichkeit*. Citado por Theodor Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen der 19. Jahrhunderts* [As correntes espirituais e sociais

- do século dezenove], p. 179. (NA).
- [806](#) Citado por J. Hermand, editor, *Das Junge Deutschland: Texte und Dokumente* [A Alemanha Jovem: Textos e Documentos], p. 185. (NA).
- [807](#) Adolf Glassbrenner, 1810-1876, jornalista radical, humorista e satirista. Com o pseudônimo de Adolf Brennglas (Adolfo Quebra-vidro), publicou entre 1833 e 1849 uma série de trinta volumes ilustrados sob o título de *Berlin wie es ist und trinkt* [Berlim como ela é e como bebe]. Seu jornal *Don Quixote* fora suprimido pela censura em 1833. (NT).
- [808](#) A chamada *Hambacher Fest* foi uma assembleia revolucionária realizada em Hambach, perto de Neustadt, na parte do Palatinado (*Pfalz*) pertencente ao reino da Baviera, entre 27 e 30 de maio de 1832. Bauern Büchner era pseudônimo do poeta e ativista Georg Büchner, 1813-1837. (NT).
- [809](#) A Revolta dos Tecelões ocorreu entre 4 e 6 de junho de 1844, em parte pela recente politização do “proletariado” pelas ideias de Marx, mas principalmente como um protesto contra a implantação de fábricas têxteis. Algumas destas foram depredadas e saqueadas e a revolta foi abafada em sangue, com 11 mortos e 24 gravemente feridos, inclusive mulheres e crianças. Foi o tema da peça *Die Weber* [Os Tecelões] de Gerhart Hauptmann e da série de gravuras *Der Weberaufstand* [O levante dos tecelões] de Käthe Kollwitz. (NT).
- [810](#) Citado por F. Vaßen, editor, *Die Deutsche Literatur in Text und Darstellung: Restauration, Vormärz und 48er. Revolution* [A Literatura alemã em textos e ilustrações: a Restauração, o período intermediário (antes de março de 48) e a Revolução de 1848], p. 174. (NA).
- [811](#) No original, *Weil ich so ganz verzüglich blitze, / Glaubt Ihr, daß ich nicht donnern könnt? / Ihr irrt Euch sehr, denn ich besitze / Gleichfalls fürs Donnern ein Talent!...* C. J. H. Heine, *Werke* [Obras Completas]. (NA).
- [812](#) Georg Friedrich Rudolf Theodor Herwegh, 1817-1875, poeta revolucionário, famoso pela frase: “Já praticamos bastante; agora chegou a hora de odiar”; Ferdinand Detmold Freiligrath, 1810-1876, poeta lírico, romancista e tradutor, colaborador de Chamisso. (NT).
- [813](#) David Friedrich Strauß, 1808-1874, teólogo luterano condenado pela igreja e filósofo hegeliano; Bruno Bauer, 1809-1882, historiador e teólogo; como filósofo, foi o líder da esquerda hegeliana. (NT).
- [814](#) Johann Kaspar Schmidt, 1806-1856, pseudônimo Max Stirner, filósofo e escritor anarquista, combatia violentamente todo tipo de governo e é citado até hoje pela frase: “Através das ideias fixas surgem os crimes.” (NT).
- [815](#) K. F. Gutzkow, *Wally, die Zweiflerin* [Wally, a Cética], p. 114. (NA).
- [816](#) Idem, *ibidem*, p. 302. (NA).
- [817](#) Citado por Theodor Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen der 19. Jahrhunderts* [As correntes espirituais e sociais do século dezenove], p. 195. (NA).
- [818](#) F. Nietzsche, *Werke* [Obras Completas], Tomo I, p. 143. (NA).
- [819](#) Idem, *ibidem*, p. 157. (NA).
- [820](#) Idem, *ibidem*, p. 163. (NA).
- [821](#) L. Feuerbach, *Der Anfang der Philosophie* [O Início da Filosofia], p. 152. (NA).
- [822](#) L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Axiomas para a Filosofia do Futuro], nº. 34. (NA).
- [823](#) Idem, *ibidem*, axioma nº. 61. (NA).

[824](#) Citado por Theodor Ziegler, *op. cit.*, p. 203. (NA).

[825](#) L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Axiomas para a Filosofia do Futuro], nº. 62. (NA).

[826](#) *Marx-Engels Werke* [Obras de Marx e Engels], Tomo III, p. 7. (NA).

[827](#) *Marx-Engels Werke* [Obras de Marx e Engels], Tomo I, p. 267. (NA).

[828](#) Idem, *ibidem*, Tomo I, p. 379. (NA).

[829](#) Idem, *ibidem*, Tomo I, p. 379. (NA).

[830](#) Idem, *ibidem*, Tomo I, p. 346. (NA).

[831](#) Arthur Jules Morin, 1795-1880, filósofo, matemático, físico e militar francês. (NT).

[832](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 325. (NA).

VIGÉSIMO SEGUNDO CAPÍTULO

SEXTO CENÁRIO FILOSÓFICO: O MISTÉRIO DA LIBERDADE E SUA HISTÓRIA.

OS DOIS PROBLEMAS CENTRAIS DA ÉTICA: Sobre a Dor e Sobre a Culpa da

Individuação. Schopenhauer Durante a Revolução de 1848.

O Destino de um Filósofo que Vivia dos Juros de seu Capital.

Hegel já havia dito que toda filosofia era o resultado de sua própria época conforme captada pelo pensamento. Mediante essa assertiva, ele não somente enobrecia a história, como havia concedido uma dignidade filosófica ao diagnóstico atual de seu tempo (*aktuelle Zeitdiagnose*) e, de tal modo, exortado a filosofar dentro dos embates políticos (*Handgemenge*) do presente, com vistas à sua interpretação e condução. Efetivamente, sua famosa frase: “Tudo o que é racional, é real (*Was vernünftig ist, das ist wirklich*); e tudo quanto é real, é racional” (*was wirklich ist, das ist vernünftig*), saudada com tanto entusiasmo pelo ministro Allenstein, exerceu sua influência em duas direções opostas. Uns entendiam a frase simplesmente como sua justificativa para a situação político-social então existente (*Rechtfertigung des Bestehenden*); porém outros, como Ruge,⁸³³ Bauer, Engels e Marx, a interpretavam como um encorajamento a converter em “realidade” (*Wirklichkeit*) o meramente existente, a fim de moldar as circunstâncias da vida diária de tal modo que viessem a concordar com a “razão” (*Vernunft in Übereinstimmung brachte*). Ou seja, para uns a frase formulava a compreensão de um estado de coisas já existente; para outros, representava a incitação ao cumprimento de um “dever” (*Sollen*). Em ambos os casos, o elemento comum era a certeza de que tanto a sociedade como a história representavam uma dimensão decisiva do desenrolar dos acontecimentos que representavam a verdade (*Wahrheitgeschehens*). Deste modo, ambas as partes se dedicaram ao vencimento (*Überwindung*) e à superação (*Überbietung*) de Hegel, embora as duas tendências continuassem a seguir as suas pegadas.

A partir de Hegel surgiu, portanto, uma nova forma de filosofar (*Typ des Philosophierens*). Antes dele, a tendência dominante consistia em contrapor

imediatamente o Individual (*Einzelnen*) e o Todo (*Ganzen*): o homem e Deus, o homem e a Natureza ou o homem e o Ser, conforme a tendência de cada ideologia.

“Os homens” (*Die Menschen*) não representavam uma categoria especial, mas uma adição de todos os atributos que se podiam distinguir nos indivíduos isolados. O conceito “Humanidade” (*Menschheit*) não designava ainda um sujeito plural, histórico e dinâmico, mas era empregado no sentido de tudo aquilo que era “humano” (*das Menschliche*). Por isso, até o final do século dezoito, se podia dizer ainda que todo homem tinha a obrigação de respeitar (*achten*) dentro de si mesmo a “humanidade” que nele existia.

Mas a partir de Hegel, interpôs-se a esta dualidade, “Indivíduo” e “Todo”, um novo mundo, um mundo intermediário com um duplo conceito: a “sociedade” (*Gesellschaft*), isto é o conjunto humano do Presente e a “sociedade em ação” (*Gesellschaft in Aktion*), que representava a História. Este mundo intermediário se nutria da substância de ambos os antípodas: a velha metafísica do Todo ou do Ser foi absorvida por uma metafísica da Sociedade e da História e falar do “indivíduo” passou a ser considerado como algo “sem sentido nem objeto” (*sinn-und gegenstandslos*), uma vez que agora o indivíduo aparecia sempre como algo condicionado pela sociedade e pela história. Este mundo intermediário (*Zwischenwelt*), interpretado em termos de “social e histórico” (*gesellschaftlich und geschichtlich*) somente permite a remanescência de um único “algo exterior” (*Darüberhinaus*): a “Natureza” e esta mesma através de sua relação com o homem, a saber, a antropologia. Contudo, enquanto um ser específico que pertence à essência de sua espécie (*Gattungswesen*) perante a natureza, o homem é, naturalmente, muito pouco individual; em Marx, por exemplo, o conceito do social-histórico é tão dominante que até mesmo a “natureza” parece estar envolta por ele.

Desde então se tornou impossível subtrair-se (*entrinnen*) a este mundo intermediário, formado de um lado pelo social-histórico e do outro pela natureza. O pensamento se debatia (*zappelte*) entre a tutela (*Gängelband*) da necessidade natural e o domínio da necessidade social-histórica. A disputa se desenvolvia somente em torno de qual das duas seria a dominante e qual deveria ser a dominada. Hegel e com ele, portanto, seu maior discípulo e o mais rebelde de todos, Karl Marx, criam na vitória da necessidade social-histórica sobre a necessidade da natureza. Hegel falava do “espírito que vem para si mesmo” (*Geist, der zu sich selbst kommt*) e Marx sobre a “supressão da

submissão à natureza” (*Aufhebung der Naturwüchsigkeit*). Era isto que significava, para cada um deles, o caminho para a liberdade. Ambos entendiam a palavra “liberdade” como um produto social da história.

Os materialistas se opunham a este ponto de vista, porque acreditavam no poder superior da necessidade natural. Mas também eles secularizavam, via de regra, a antiga promessa metafísica da redenção (*Erlösungsversprechen*): interpretavam a história evolutiva da natureza como um desenvolvimento em direção ao superior (*Höherentwicklung*).

Para o pensamento filosófico correspondente ao começo da “era das máquinas” (*Maschinenzeitalter*), as dimensões que restavam do Ser, da Natureza e da Sociedade começaram progressivamente a se transformar também em uma espécie de “máquinas”. Podia-se confiar a “manufatura” (*Herstellung*) da vida presente a estas “máquinas”, porque estas alcançarão êxito desde que se cumpra a condição (*Voraussetzung*) de que seu comportamento seja adequado a seu funcionamento. Hegel expressou esta ideia por meio da sentença: “A liberdade é a compreensão da necessidade” (*Freiheit ist Einsicht in die Notwendigkeit*), mais tarde transformada por Marx em “Liberdade é a consciência da necessidade” e, no *Kommunistischen Manifest* [Manifesto Comunista], Marx e Engels se expressaram desta forma: “Ela (a burguesia) produz (*produziert*) acima de tudo as suas próprias tumbas (*Totengräber*). Sua decadência (*Untergang*) e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis” (*unvermeidlich*).⁸³⁴ Não obstante, esse triunfo somente seria “inevitável” se deixássemos trabalhar sem interrupções a “máquina” da regularidade histórica (*der historischen Gesetzmäßigkeit*). Todos os fatores que pudessem perturbar o funcionamento dessa máquina deveriam ser anulados: esse é o único motivo por que deveria existir um “partido” (*Partei*), capaz de distribuir tais “manifestos” (*Manifeste*) entre o povo.

Sem dúvida, nessa época havia muitas “liberdades” por que se deveria lutar, tanto contra o âmbito das repressões políticas como contra o leque das misérias sociais: liberdade das cargas tributárias semifeudais (*halbfeudalen Abgabelasten*) impostas aos camponeses; liberdade das contribuições impostas pelas corporações de ofícios (*Zunftzwängen*) aos artesãos e manufatureiros; liberdade das taxas cobradas pelas alfândegas internas (*Binnenzöllen*), que estrangulavam o comércio; liberdade de expressar as próprias opiniões (*Meinungsäusserung*); liberdade das arbitrariedades governamentais

(*Staatlichenswillkür*); liberdade de organizar a vontade política do povo e conduzir à sua imposição sobre a vida pública; liberdade para as ciências; liberdade de religião e a decorrente liberdade para determinar a própria vida moral (*Moralischenlebensfreiheit*) e assim por diante.

No começo se calculavam longos prazos até que a consecução destes objetivos pudesse ser atingida. Todas estas lutas, planejadas a longo prazo, provocavam a necessidade de elaborar estratégias de ação. Era necessário estabelecer as etapas com que seriam realizadas as ações indispensáveis, calcular que alianças deveriam ser feitas a fim de obter esses fins e fazer prognósticos sobre o desenvolvimento histórico dos planos determinados. Tudo isso implicava um certo grau de submissão a esses objetivos e impunha aos membros do partido uma série de lealdades para com os “grandes objetivos” (*großen Ziele*), que não podiam ser contestados e muito menos ameaçados levemente por meio de ações espontâneas que poriam em jogo o planejamento geral. Os movimentos em favor de uma ou de muitas liberdades, que esperavam que a “máquina social” (*Gesellschaftsmaschine*) trabalhasse em seu favor, tinham de se autoimpor, do mesmo modo que determinar forçosamente a todos os seus membros, uma série de restrições específicas; surgiram daí as polêmicas e acusações dentro do movimento contra os que eram considerados como “elementos pouco confiáveis” (*unverlässige Elemente*), entre eles Heinrich Heine; daí derivou a condenação dos que se propunham a executar a destruição das máquinas (*Verurteilung der Maschinenstürmerei*); daí brotou a saraivada de insultos lançados por Marx e Engels contra os teóricos seus rivais que exigiam a luta pela liberdade imediata, como Max Stirner e, posteriormente, Mikhail Bakunin. Tudo considerado, para quem conservava debaixo de seus olhos a liberdade como sua meta final, os espaços se abriam por toda parte.

Mas isto conduziu a um fato singular: a conscientização que buscava construir uma senda para a liberdade tinha de ser acompanhada por uma espécie de “espoliação da liberdade” (*Freiheitsberaubung*) e mais ainda: esta restrição deveria ser executada em grande escala. Essa consciência que desejava a liberdade parecia conhecer com exatidão, e até mesmo buscar, em um nível como nunca fora atingido antes, os condicionantes sociais e naturais que cerceavam e limitavam (*umzingelt*) essa ação supostamente livre e espontânea. Era nisso que consistia a modernidade: por um lado, a exigência de liberdade e, pelo outro, o reconhecimento das necessidades do ser tais

como as ciências as apresentavam, em outras palavras, uma mistura singular de espontaneidade ingênua e cinismo desiludido. A ofensiva avassaladora dos movimentos (*Zangenbewegung*) da sociologia e da psicanálise, por exemplo, não deixavam qualquer resquício de espaço para a liberdade; segundo a autointerpretação que delas era derivada, nos tornávamos máscaras teatrais econômicas (*ökonomische Charaktermaske*), ou os intérpretes de funções sociais ou ainda os fantoches de uma “natureza impulsiva” (*Triebnatur*) — uma zombaria incessante (*unaufhörliche Blamage*) de todo e qualquer tipo de consciência da liberdade. Apesar de tudo isso, o anseio pela liberdade permanecia vivo, especialmente entre aqueles que melhor conheciam a arte de “questionar por trás” (*hinterfragen*) de sua espontaneidade, tanto sob o ponto de vista da sociologia como segundo a perspectiva da psicanálise. Talvez tudo isso tivesse a ver com o fato de que o anseio pela liberdade não tomava em consideração a necessidade da coragem e da capacidade de assumir a responsabilidade (*Verantwortung*) por seus próprios atos. Desejava-se liberdade para fazer tudo quanto fosse possível; queria-se um caminho livre para a satisfação de todas as necessidades; mas quando as coisas saíam mal ou quando chegava o momento de arcar com as consequências negativas (*Folgelasten*) dessas ações livremente executadas, então chegava também a grande hora de subtrair-se à liberdade (*Freiheitsberaubung*), pelo menos discursivamente: sempre se podia esclarecer que as coisas teriam de ocorrer mesmo desta maneira e, deste modo, desaparecia a responsabilidade por ditas consequências. Surgiu uma cultura sofisticada em torno das “explicações possíveis” (*Erklären-Können*), que operava dentro de uma zona cinzenta de ambiguidade crítica: a passagem da explicação para a desculpa é construída sobre um terreno escorregadio (*fließend*). Inclusive se tornou corrente apresentar, mesmo antes de executar uma ação, a “explicação de seu possível fracasso”, estabelecendo-se assim uma absolvição preventiva para o pior dos casos. Antecipavam-se deste modo os efeitos negativos, preparando-se de antemão para afirmar a ausência de autoria da ação e, portanto, a isenção de culpa pelo fracasso.

Esse “mundo intermediário” do social-histórico, elevado recentemente à sua nova dignidade filosófica, converteu-se inicialmente, segundo estes processos, no ponto em que acontecia a verdade, desenvolvendo as condições para uma liberdade progressiva; mas também todas as alegações de inocência e as desculpas pela ausência de responsabilidade pelas catástrofes da liberdade se

encontravam neste mesmo plano. Hoje em dia, não conseguimos mais aceitar com naturalidade a existência de realidades como o mal radical (*radikal Bösen*) (o fenômeno Hitler, por exemplo, tem de ser “explicado” (*erklärt*) por meio de uma série de desculpas: uma infância infeliz, como efeito de um desvio sexual para a necrofilia, pelo conjunto dos medos pequeno-burgueses, através dos interesses do capital, com consequência do choque da modernidade etc. etc. Todas estas “explicações” talvez sirvam somente para nos permitir uma certa tranquilidade perante esta visão de horror absoluto...).

Essa tradição que procurava justificar o existente certamente não era nova e muito menos um elemento exclusivo da modernidade. Também em séculos passados a necessidade metafísica se satisfizera em reunir todo o existente (*Seiende*) sob a forma do Ser Necessário (*notwendigen Sein*), isto é, de um cosmos ordenado. Muito antes que se conhecesse a verdadeira ordem da natureza, com todas as suas leis e condicionamentos necessários, já havia uma conjectura sobre a existência dessa ordem (*Ordnungsvermutung*). Não era fácil pensar conjuntamente no Ser e no Caos. Até mesmo Newton passou metade da vida argumentando contra a possibilidade da existência de planetas vagabundos, uma tese que foi recentemente retomada por Velikowsky.⁸³⁵ Para garantir sua inexistência não confiou tanto na existência da lei da gravitação universal e em seus derivados, que ele mesmo descobrira, porém, no fragor da disputa, colocou sua confiança principalmente na vontade de Deus. O próprio Diderot teve de suportar os ataques mais ferozes por ter ousado introduzir o acaso (*Zufall*) no coração do Universo. Melhor teria sido enxergar ali a presença de algum tipo de demônio, porque este, à sua maneira, é pelo menos previsível, necessário e consequente (aliás, o Marquês de Sade elaborou uma dramática “teologia negativa” em torno desta possibilidade).

Tanto o conceito metafísico do Ser Necessário como a compreensão religiosa de Deus são antecipações do conceito científico da Necessidade. Hoje, do mesmo modo que antes, se opera sob a pressuposição de uma ordem universal que rege todas as coisas, inclusive quando um funcionamento peculiar dessa ordem se deve a uma “lei” particular que ainda não conhecemos. A fé se secularizou através da recém-preconizada hipótese de que tudo poderia ser materialmente explicado de acordo com as leis da natureza.

O poder desta pressuposição da existência de uma ordem universal, durante

a época pré-moderna, acarretava conjuntamente o problema de que, mesmo então, a questão da “liberdade” se demonstrasse extremamente intrincada (*heikelsten*). Por um lado, o livre-arbítrio da criatura humana (*Menschenkreatur*) era um elemento absolutamente necessário dentro da teologia cristã, caso contrário o mal do mundo se tornaria responsabilidade do bom Criador. Do outro lado, não se podia contrapor a livre vontade da criatura ao domínio do Criador sem se correr o risco de anular a sua onipotência (*seine Allmacht eingebüßen*). Deste modo, a vontade totalmente livre não poderia existir e se existisse de algum modo, deveria ser uma característica necessária e planejada pelo próprio Deus, que permitiria por Sua vontade que os homens se afastassem com tanta obstinação (*Hartnäckigkeit*) de Seus caminhos. Desde Santo Agostinho até Leibniz, as disputas sobre este tema foram constantes e frequentemente se recorreu para sua solução aos argumentos da fogueira (*Scheiterhaufen*) e dos instrumentos de tortura (*Folterwerkzeugen*).

São Paulo nos havia ensinado: “O poder de Jesus Cristo vos tornou livres da lei do pecado (*Gesetz der Sünde*) e da lei da morte (*Gesetz des Todes*). Martinho Lutero retomou este conceito. Segundo sua interpretação, o homem está submetido ao pecado original (*Erbsünde*), portanto não tem liberdade para se opor ao mal; não obstante, existe uma escolha tornada possível pela oferta da graça (*Gnadenangebot*) de Cristo: existe, portanto, o livre-arbítrio, a saber, a liberdade de se deixar libertar através da fé e manter-se dentro dela. Os pecados da carne ainda nos agrilhoam, mas o espírito é tornado livre para quebrar essas correntes e aceitar a sua libertação. Não existe uma liberdade que se possa alcançar pelo próprio esforço, mas somente um livre-arbítrio que nos é outorgado (*empfängt*) como um dom gratuito (o justo viverá da fé). A liberdade não é fruto de nossas ações, mas do abandono (*Geschehenlassen*) à graça livremente concedida. Mas como somos todos perfeitamente capazes de recusar a dádiva da liberdade que nos é dada livremente pela graça (*Freiheitsgeschenk der Gnade*), somos igualmente responsáveis pela falta de liberdade que nos é retirada como consequência do pecado original (*erbsündige Unfreiheit*). Como se pode ver, Lutero conseguiu imaginar uma maneira audaz de pensar conjuntamente na falta de liberdade e na responsabilidade dela decorrente. Há um contraste considerável com a maneira de pensar atual, segundo a qual nos acostumamos a reunir a liberdade com a falta de responsabilidade (*Nichtverantwortlichkeit*). Foi

percorrido um longo caminho desde a metafísica da responsabilidade individual e a constatação empírica da incapacidade de se assumir a responsabilidade (*Unzurechnungsfähigkeit*).

Esse problema da liberdade constituiu um desafio não somente para os teólogos, mas também, muito naturalmente, para os filósofos. A razão principal era que a liberdade podia causar desconfiança (*Verdacht*) sobre as ideologias dominantes e, deste modo, causar dificuldades (*Schwierigkeiten*) ao próprio conceito de Deus, razão por que os filósofos foram forçados a se ocupar dela. Aqui foi satisfeito um ressentimento secreto que atravessara os séculos. A filosofia, rebaixada em tantas ocasiões pela escolástica ao papel de serva da teologia (*ancilla theologiae*), podia agora acudir em defesa do Deus ameaçado ou, dependendo das circunstâncias, provocar-lhe um embaraço (*Bedrängnis*) ainda maior.

Spinoza analisou a consciência da liberdade como sendo apenas um ilusão da imediatez (*Unmittelbarkeit*): sentíamos-nos livres e independentes em nossas próprias decisões e ações apenas enquanto nos mantínhamos dentro dessa imediatez e justamente por causa dela. A liberdade, portanto, consistia somente no fato “de que os homens [...] são consciente de seu querer, mas desconhecem as causas que os levaram a querer.” Eis a liberdade como um autoengano (*Selbsttäuschung*). Mas o descobrimento das causas também era um efeito da liberdade e, muito certamente, esta era uma liberdade verdadeira pois, segundo pensava Spinoza, era a liberdade que nos libertava de enganarmos a nós mesmos. Deste modo, passávamos a ser livres quando nos tornávamos livres (*freimachen*) da ilusão da liberdade. E era através desta liberdade obtida através da crítica da liberdade que nos tornávamos capazes de participar da necessidade sublime (*erhabenen Notwendigkeit*), que é o Todo.

Também Descartes esquadrinhou de todos os ângulos possíveis a maneira de pensar na liberdade. Ele distinguiu entre o comportamento livre (*frei Handel*) e o comportamento arbitrário (*Willkürhandel*). A arbitrariedade era um impulso humano que não se achava dirigido pela razão, um impulso para cuja realização nenhum argumento (*Gründe*) fora aduzido pela razão. Deste modo, arbitrariedade era aquilo que não dispunha de qualquer razão dentro de nossa mente e que, mesmo assim, provocava nossas ações. Sem-razão era tudo aquilo que não era “necessário” (*notwendig*). Mas nosso entendimento só se sentia em casa quando se ocupava com o necessário e, deste modo, a

arbitrariedade era aquele elemento estranho (*das Fremde*) que causava violência (*Gewalt*) a nosso entendimento. Considerando-se que o entendimento era aquilo de mais humano (*Menschlichste*) que existia em nós (já que era a centelha da divindade), necessariamente se deveria concluir que toda arbitrariedade representava uma ameaça para tudo aquilo que era propriamente humano. Através da “arbitrariedade” (*Willkür*) se perdia a autonomia e nos tornávamos vítimas de acontecimentos que não tinham sido produzidos por nós mesmos, ainda que tivéssemos praticado as ações que haviam conduzido a tais eventos, para a execução dos quais tínhamos sido arrastados. Desta forma, resultava que a arbitrariedade se traduzia por uma falta de liberdade, enquanto a ação realizada por influência da necessidade era a manifestação da liberdade.

Com estes argumentos e outros da mesma espécie, a filosofia girou, durante séculos, ao redor de um problema que constitui realmente um mistério: o problema da liberdade. Nesta zona, a um tempo espinhosa e tenebrosa, os discursos filosóficos se convertem em círculos viciosos (*ins Rotieren*).

Kant nem resolveu o problema da liberdade, nem desvendou seu mistério; ao contrário, seu mérito principal (*Verdienst*) consistiu em ter demonstrado, pelo menos em princípio, a impossibilidade (*Unlösbarkeit*) de resolvê-lo ou, em seus termos, a indissolubilidade (*Unauflösbarkeit*) do problema da liberdade.

Existia e tinha necessariamente de haver, segundo o pensamento de Kant, uma dupla perspectiva: se nos percebemos como seres “no tempo” (*in der Zeit*), cada instante do presente está conectado com a linha temporal (*Zeitreihe*) e, portanto, com tudo o que precede esse momento (*vorgehelt*). Mas o fato é que eu me acho somente no instante presente e o passado inteiro não mais se encontra “em meu poder” (*in meiner Gewalt*); deste modo, jamais poderei ter controle sobre aquilo que, enquanto passado, determina o meu presente. Isto vale, como exposto acima, para a autoexperiência de qualquer um que se perceba como uma “essência temporal” (*als zeitliches Wesen*). Contudo, como Kant definiu muito bem, o tempo não pertence (*gehört*) ao mundo “em si” (*an sich*), porém é simplesmente uma forma de intuição (*Anschauungsform*) de nosso “sentido interior” (*inneren Sinn*). Tanto o “em si” do mundo como nosso próprio eu (*Selbst*) estão fora do tempo. Por outro lado, tal “ausência de tempo” (*Zeitlosigkeit*) é impossível de representar, portanto também devemos reconhecer que o “tempo” é uma forma de

intuição totalmente “inalcançável” (*hintergebar*) para nossa representação. Existia desse modo, no interior de cada um de nós, de acordo com a filosofia de Kant, um ponto único, uma experiência única (*eine einzige Erfahrung*) que nos podia arrancar da linha temporal condicionante, na medida em que esta ficava para trás de nós e nos ligava com tudo o que ainda não é, mas deve chegar a ser (*und was erst sein soll*). Nosso presente (*Jetzt*), por mais condicionado que seja pelo anterior, é sempre vivido como alguma coisa conectada com algo que “poderia ser” (*was sein könnte*), se assim o quiséssemos. É uma espécie de “ser condicionado às avessas” (*umgekehrtes Bedingtsein*): condicionávamos a nós mesmos mediante uma ligação com aquilo que verdadeiramente desejamos que ocorra. Mas nenhuma razão impulsiva (*Triebgrund*) pode vir em auxílio deste querer, segundo Kant. Se assim fosse, seríamos vítimas de uma sensibilidade capaz de exercer poder ou mesmo violência sobre nós. Por isso, como já é sabido, esse “querer é um dever” (*dieses Wollen ein Sollen sein*). Nem tampouco esse dever podia se achar secretamente aliado com a força natural do querer, porque de fato acontecia justamente o contrário: o dever investia contra o impulso natural do querer e produzia por sua própria energia um outro tipo de querer. Queres, porque deves (*Du willst, weil du sollst*). Ou seja, “deves querer” (*Du sollst wollen*). O dever também não deveria ser o reverso da medalha do poder (*Können Rückseit*), mas ao contrário, sendo o dever incondicionado, demonstrava a sua força ao produzir o poder. Kant não concluiu a existência do dever a partir do poder e sim determinou que o poder era proveniente do dever. “O que tu deves (fazer), tu podes” (*Was du sollst, kannst du*), proclamava o cortante imperativo da consciência (*Imperativ des Gewissens*). Era na consciência — e unicamente aqui — que estávamos apartados do império da necessidade. Era na consciência que se anunciava a “coisa em si” (*Ding an sich*) que nós mesmos somos. Este era o único local em que podíamos agarrar uma ponta de nossa existência transcendente; somente aqui experimentávamos uma parte da “absoluta espontaneidade da liberdade” (*absoluten Spontaneität der Freiheit*) que, segundo Kant, éramos nós mesmos.

Entretanto, o mistério da liberdade não foi de forma alguma resolvido desta forma, mas permaneceu tão obscuro como antes, uma vez que esta dupla experiência de nós mesmos não desapareceu. De fato, toda ação motivada por uma “consciência” (*Gewissen*) entendida desta maneira também é, a partir da perspectiva empírica, uma ação determinada pelos condicionantes que a

antecedem, porque deles procede “necessariamente” (*notwendig*) e terá de ser consequentemente entendida como uma “ação não livre” (*unfreie Handlung*). E a própria “consciência” pode ser entendida, segundo a perspectiva empírica, como apenas uma causalidade entre outras. Contudo, ao mesmo tempo, a consciência nos avisa, a cada momento de nosso “agora” (*Jetzt*) que poderíamos ter agido de outro modo, uma vez que deveríamos ter agido dessa forma. O paradoxo consiste em que a consciência nos liberta justamente porque não nos absolve (*uns nicht freispricht*). E também no seu corolário oposto: o pensamento dos condicionantes determinantes nos absolve porque nos deixa encadeados ao “ser necessário” (*im notwendigen Sein*).

Kant denominava esta dimensão do Ser, que se nos manifesta através da consciência moral, de “Ser Inteligível” (*intelligible Sein*). Para ele, existia uma tensão constante e violenta entre nosso ser empírico (*zwischen unserem empirischen Sein*) e nosso ser inteligível. Explicar por que tem de ser assim, por que não se deve relaxar a tensão e como se pode viver com ela — completar esta explicação foi a finalidade de todo o seu empreendimento, era isto que significava a totalidade da filosofia transcendental kantiana. Mas era necessário possuir uma verdadeira maestria filosófica e vital para conseguir manter este equilíbrio, conforme preconizado por Kant, situando-se no vértice do problema. Seus continuadores foram incapazes, via de regra, de sustentar esse equilíbrio. Precipitaram-se lá do alto, aferrando-se a um dos polos que constituem a tensão: uns ao polo empírico e outros ao polo “inteligível”. Os primeiros a desfazerem esse equilíbrio foram os profetas do inteligível, a saber, os metafísicos do Sujeito.

Fichte argumentou, como Sartre o faria mais tarde, tomando como ponto de partida essa “absoluta espontaneidade da liberdade” (*absoluten Spontaneität der Freiheit*) referida por Kant: “Mas quem toma consciência de sua autonomia (*Selbstständigkeit*) e de sua independência (*Unabhängigkeit*) de tudo o que existe fora de si — uma consciência a que só se pode atingir depois que, independentemente de tudo quanto existe fora de si, transformou-se em alguma coisa por seu próprio esforço — já não precisa das coisas externas (*der bedarf der Dinge nicht*) para sustentar seu próprio eu e nem pode necessitar delas (*kann sie nicht brauchen*), porque tais objetos suprimiriam sua autonomia e a transformariam em uma aparência vazia (*in leeren Schein verwandeln*). O “eu” de que se tomou posse (*das er besitzt*) e que é unicamente aquilo que na realidade lhe interessa, de igual modo suprime a fé nas

coisas.”⁸³⁶

Em 1809, depois de seu rompimento com Fichte, comentado entre o rufar de bombos e o clangor de trombetas pelo público interessado, Schelling publicou seu ensaio *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* [A respeito da essência da liberdade humana], em que projetou, sem mais nem menos (*schlechthin*), dentro do próprio ser a intrincada dualidade kantiana da liberdade e da necessidade, cujo âmbito de validade se havia limitado até então à experiência humana. Mas Deus e Ser, conforme estabeleceu Spinoza, eram conceitos intercambiáveis (*Wechselbegriffe*). Não obstante, ao contrário do que defendera Spinoza, o Ser de Schelling não era constituído por um cosmos de coisas, mas sim por um universo de processos, de acontecimentos e de atividades (*Universum von Prozessen, von Geschehnissen, von Tätigkeiten*). Para Schelling, as “coisas” (*Dinge*) eram semelhantes a cristalizações, isto é, “solidificações de acontecimentos” (*Verfestigungen von Geschehnissen*). O empreendimento filosófico consistia em dissolver novamente essas solidificações para libertar os processos que se encontravam por detrás delas. Foi assim que Schelling deu uma reviravolta genial, desenvolvendo o seu conceito do “incondicionado” (*Begriff des Unbedingten*). “Incondicionado é precisamente tudo aquilo que não pode absolutamente (*gar nicht*) ser convertido em coisa.”⁸³⁷ Esta frase se encontra já em seus manuscritos da juventude e, de maneira muito fichteana, coloca sua ênfase principal sobre o “eu”. Mas em sua dissertação sobre a liberdade, em 1809, Schelling foi muito além de Fichte. “Nossa tarefa é demonstrar,” conforme o redigiu, “que tudo quanto é real (a natureza, o mundo das coisas) se fundamenta na atividade, na vida e na liberdade, [...] que não somente a “eu-dade” (*Ichheit*), isto é, a condição de ser eu, é tudo, como seu oposto também é válido, ou seja, tudo se resume a uma “eu-dade”.”⁸³⁸

O “Todo” (*das Alles*), isto é, o Ser inteiro e particularmente também a “Natureza” (*Natur*) tinham de ser entendidos como o “Eu”. A essa “condição de ser eu” (*Ichartigkeit*) do todo, Schelling deu o nome de “Deus”. Deste modo, o obscuro mistério da liberdade, tal qual o homem o experimentava no íntimo de si mesmo, tinha de se converter no mistério do Ser ou de Deus. A dualidade kantiana de necessidade e de liberdade na autoexperiência se converteu assim em uma ambivalência que abarcava todo o Ser, na ambivalência do próprio Deus.

“Somente aquele que saboreou a liberdade,” escreveu Schelling, “pode sentir a necessidade de converter todas as coisas em seu análogo, de esparsi-la (*verbreiten*) por todo o universo.” Mas o mesmo podia ser dito da experiência da necessidade. Também esta tinha tal evidência que a única coisa que podia ser feita a seu respeito era “esparsi-la por todo o universo.” O próprio Ser estava sujeito a uma ordem, com suas regras e leis, ou seja, estava submetido ao domínio da necessidade — mas o alicerce final desta ordem submetida a tantas normas seria a espontaneidade. Esta é a ideia central de Schelling. O “Ser submetido a regras” (*geregelt Sein*) é o resultado de uma autossubmissão da absoluta espontaneidade, a quem Schelling chama Deus. No mundo, tal qual se nos apresenta, “tudo são regras, ordem e forma: mas no fundo, sempre se encontra a ausência da regra, como se um novo caminho sempre pudesse ser aberto. [...] Essa é a base inexplicável da realidade das coisas, o resto absolutamente irreduzível (*der nie aufgehende Rest*) da operação, aquilo que não pode ser dissolvido no entendimento por maior que seja o esforço (*Anstrengung*) despendido em sua consecução, alguma coisa que permanece eternamente no fundo de tudo.”⁸³⁹

Esta ausência de regras (*Regellosigkeit*) imanente no fundo das coisas, a liberdade, portanto, era o abismo do Ser e, ao mesmo tempo, o abismo que existia no homem (*Abgrund im Menschen*). Schelling concebeu suas vastas divagações metafísicas a partir desta reflexão abismal. Por outro lado, deixou-se arrastar pela inércia de uma exposição narrativa demasiado abrangente (*weitausholende*), de igual maneira que, posteriormente, faria Sigmund Freud, quando este, para conseguir raciocinar sobre o abismo dos impulsos humanos, introduziu relatos sobre Moisés, Édipo, Electra e outras celebridades mitológicas, entrando inteiramente na sucção de uma tentativa de sobrepujar o impensável (*Überbietung des Unvordenklichen*). Foi assim que Schelling nos “narrou” (*erzählt*) a existência de uma dupla natureza em Deus (*zwei Wesensarten*): um “deus do caos” (*Gott dem Chaoten*) em seu conjunto e que é inteiramente também um “deus da ordem” (*Gott dem Ordnungen*) que, por assim dizer, impõe a ordem a si mesmo através do ato da criação, mas que permanece rebelde contra seu próprio “eu ordenado” (*gegen sein geordnetes Selbst*).

Schopenhauer, por sua vez, contestou Schelling. Em seu ensaio, *Preisschrift über die Freiheit des Willens* [Tese sobre a liberdade da vontade], datado de

1841, fez o seguinte comentário sobre a liberdade conforme descrita por Schelling: “A parte principal de seu conteúdo é [...] um relato detalhado sobre um deus com quem o Sr. Autor (*Herr Verfasser*) mantém um relacionamento tão íntimo que chega a nos descrever sua origem; o lamentável (*nur ist zu bedauern*) é que não dedique uma só palavra à descrição de como foi que travou conhecimento (*Bekanntschaft*) com Ele.”⁸⁴⁰

Entretanto, esta crítica não é totalmente exata. Schelling chegou a este “relacionamento” com o abismo existente em Deus e no Ser mediante o conhecimento íntimo de sua própria condição abissal. O ensaio de Schelling sobre a liberdade é tão ousado porque magnifica o mistério da autoexperiência da liberdade, convertendo-o em uma metafísica do caos como fundamento do mundo. Mediante esta descrição, levantou seu protesto, mesmo antes que Schopenhauer o fizesse, contra o panlogismo que, desde de Kant, procurava deduzir tudo a partir do Sujeito. Depois de ter percebido até que ponto a natureza podia ser um poder destruidor e mesmo infernal dentro do ser humano, Schelling tentou captar a essência da natureza de uma forma completamente nova. Dentre todos os contemporâneos de Schopenhauer, foi ele que mais se aproximou do conceito schopenhauereano da vontade: “Vontade é o Ser original”, escreveu Schelling, “e somente à vontade correspondem todos os predicados atribuídos ao Ser: caráter abissal, eternidade, independência do tempo e autoafirmação.”⁸⁴¹

Também em Schelling, a vontade deixou de ser uma função do entendimento, mas bem ao contrário, o entendimento é que passou a ser compreendido como uma função da vontade. Deste modo, a ordem inerente ao entendimento é quebrantada por uma vontade caótica, ainda que — esta é a última palavra emitida por Schelling sobre este assunto — mais forte ainda é o “espírito” (*Geist*) dentro do qual atua o “amor” (*Liebe*). “Pois o amor é o que existe de mais elevado (*das Höchste*). O amor já existia antes que existissem (como coisas separadas) a razão das coisas e o próprio existir (*Existierende*)...”⁸⁴² Este é um ponto em que Schelling sempre insistiu. Em um nível ainda mais profundo, mais abaixo que o abismo, encontrava-se o “amor”, o “amor divino” (*göttliche Liebe*), que nos atava e que nos arrastava para si.

Somos acorrentados pela necessidade — primeiro nível. Descobrimos nossa liberdade, ao mesmo tempo que se abre o abismo ameaçador do caos —

segundo nível.

Mas em um ponto ainda mais profundo, somos atados e arrastados de forma ainda mais intensa pelo sentimento de que tudo é um e de que tudo é bom — terceiro nível do conhecimento.

Dito em outras palavras, como o faria Kant: *Deves — Podes — Tens direito*. Ah, o mistério da liberdade? Conforme se observou no ensaio de Schelling sobre a liberdade, a escuridão deste problema refulge magnificamente por todos os lados. Talvez seja este o seu maior mérito.

No ano de 1838, Schopenhauer também abordou o problema da liberdade. Em 1837, ele encontrara no *Hallischen Literaturzeitung* [Revista Literária de Halle] uma questão apresentada pela Sociedade Real Norueguesa das Ciências de Drontheim. O melhor trabalho que lhes fosse enviado sobre este tema receberia uma premiação. A sentença “a liberdade é um estandarte”, segundo a expressão de Freiligrath, introduzia a pergunta feita pela Sociedade Real, refletindo plenamente as tendências da época: “Pode-se demonstrar a liberdade da vontade humana a partir da autoconsciência?”

Schopenhauer pôs mãos à obra, animado por um pequeno êxito que recentemente obtivera. No verão de 1837, havia insistido em uma correspondência longa e detalhada, dirigida aos professores Schubert e Rosenkranz, que preparavam uma nova edição das obras de Kant, que utilizassem como base o texto sem mutilações da primeira edição da *Kritik der Theoretischen Vernunft* [Crítica da Razão Pura, como é conhecida entre nós]. A segunda edição, lançada em 1787, segundo demonstrou Schopenhauer detalhadamente, apresentara cortes consideráveis na radicalidade original do texto, acomodando-se às exigências da religião e da opinião pública. Os editores seguiram seu conselho e até mesmo copiaram em seu prefácio as principais passagens de sua carta, dando-lhe o devido crédito. Finalmente, Schopenhauer recebia algum reconhecimento: era aceito como uma autoridade na obra de Kant. Tal reconhecimento lhe deu coragem e amorteceu o mau humor que lhe havia produzido uma notícia recebida em junho de 1837: o editor de *Über den Willen in der Natur* [Sobre a Vontade na Natureza], o livro que ele mesmo financiara, havia-lhe comunicado que, até esse momento, somente se haviam vendido cento e vinte e cinco exemplares de sua obra.

Schopenhauer se dispôs a trabalhar no ensaio destinado a concorrer ao prêmio com um zelo redobrado e ainda não o havia completado quando

recebeu a notícia de que havia em vista um outro prêmio dedicado igualmente ao problema de uma ética filosófica. A Sociedade Real Dinamarquesa apresentava à associação dos professores de filosofia a seguinte questão, um tanto prolixa: “Deve-se ‘buscar a fonte e fundamento da moral’ (*Ist die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen*) na ideia da moralidade subjacente de maneira imediata na consciência [*Bewußtsein*] (ou na consciência moral [*Gewissen*]) ou na análise dos demais conceitos fundamentais que emanam desta ou existe, contrariamente, um outro fundamento cognoscitivo?”

Schopenhauer enviou a resposta à questão do primeiro concurso no final de 1838 e recebeu o primeiro prêmio conferido pela Sociedade Real Norueguesa em janeiro de 1839. Schopenhauer, que se regozijou com esta distinção como se fosse “um menino”, no dizer de Robert von Hornstein, mal podia esperar o envio da medalha de tanta impaciência e, durante os meses que se seguiram, bateu vezes sem conta à porta do cônsul norueguês em Frankfurt-am-Main para ver se já havia chegado. Entrementes, trabalhava na resposta do segundo concurso, para o qual enviou seu trabalho no começo do verão de 1839; em julho desse ano, tão impaciente como seguro de sua vitória, escreveu à “muito honrada sociedade” (*hochverehrliche Societät*) de Kjobenhavn [Copenhague]: “Solicito que me informem da vitória que obtive o mais rápido que lhes seja possível, o que pode ser feito pelo correio. Porém espero [...] que me enviem o prêmio que me conferirem por mala diplomática.”⁸⁴³

Todavia, a muito honrada sociedade de Copenhague foi de opinião bem diferente. Os membros da comissão não consideraram de modo algum a submissão de Schopenhauer — mesmo que esta tivesse sido a única que receberam — como merecedora do prêmio oferecido. Provavelmente, a carta autoconfiante não o favoreceu em nada, contudo, segundo a opinião que manifestaram, o autor tinha fugido ao assunto em pauta. “Além disso,” escreveram os eruditos de Copenhague, “não se pode permanecer em silêncio perante o fato de que o autor mencione os mais eminentes filósofos contemporâneos de uma forma tão inconveniente (*unziemlich*) que realmente causou entre nós um escândalo (*Anstoß*) grave e justificado.”

Em 1841, Schopenhauer mandou publicar ambos os ensaios (*Abhandlungen*) em um único volume por uma pequena livraria e editora de Frankfurt-am-Main sob o seguinte título: *Die beiden Grundprobleme der*

Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften [Os dois problemas fundamentais da ética, tratados em dois escritos acadêmicos enviados a concursos]. Na página de face, logo abaixo do título, Schopenhauer mencionou expressamente que o primeiro trabalho tinha sido “premiado (*gekrönt*) em Drontheim, Noruega, em 26 de janeiro de 1839,” embora o segundo “não tenha sido premiado em Copenhague, em 30 de janeiro de 1840”. Sua intenção era responder aos acadêmicos dinamarqueses com uma sonora bofetada (*schallende Ohrfeige*) verbal; mas isto só causou uma certa impressão uma década mais tarde, depois que sua fama já começara.

Em nenhum dos ensaios, Schopenhauer podia dar como conhecida a totalidade de sua metafísica — os envios tinham de ser anônimos — mas teve de desenvolver sua posição “indutivamente” a partir da maneira como os problemas haviam sido expostos. À questão apresentada pela sociedade norueguesa (“Pode-se demonstrar a liberdade da vontade humana a partir da autoconsciência?”) ele respondeu, em síntese, da seguinte maneira: “Por mais que se procure (*herumkramen*) na autoconsciência, não se encontrará nela nunca a liberdade, mas somente a ilusão da liberdade.”

Mas tal assertiva somente se tornara possível depois de ter esclarecido anteriormente e com minúcias o que deveria ser entendido como “autoconsciência” (*Selbstbewußtsein*); era necessário determinar primeiro, afinal de contas, em que âmbito se enquadrava a pergunta sobre a existência ou não-existência do livre-arbítrio (*des freien Willens*).

Deste modo, a primeira coisa que Schopenhauer fez foi definir o que significava “autoconsciência”, segundo sua maneira de pensar: esta era o que permanecia na consciência depois que se eliminava “a consciência das outras coisas” (*Bewußtsein von andern Dingen*). Contudo, esta “consciência das outras coisas” nos enche a mente quase por completo; deste modo o que é que contém o “resto” (*Rest*) da mente? A expressão se explica por si mesma: é a consciência do próprio “eu” (*Selbst*) (na medida em que este não é “outra coisa” [*anderes Ding*]). Schopenhauer indagou a seguir: “Como chega o ser humano a tomar consciência de si mesmo (*seines eigenen Selbst bewußt*)?” A resposta que ele apresentou foi esta: “Ele se torna consciente de si mesmo à medida em que se percebe como um ser capaz de querer (*durchaus als eines Wollenden*).” O “eu” que não se dirigia “para fora” (*nach außen*) era percebido diretamente pela consciência como um “ser que quer” (*Wollende*). Mas tínhamos de tomar em consideração que esse algo que “quer” (*will*)

dentro de nós mesmos não se esgotava em atos de vontade (*Willensakten*) que se transformassem a seguir em fatos (*Tat*) e em “decisões formais” (*förmlichen Entschlüssen*), mas englobava o vasto território de todos os “afetos e paixões” (*Affekte und Leidenschaften*) em suas mais diversas manifestações, “todo anseio, anelo, aspiração, desejo, necessidade, espera, amor, alegria, júbilo e coisas nesse estilo, do mesmo modo que todo o ‘não-querer’ (*Nichtwollen*) ou ‘resistência’ (*Widerstreben*), tais como aborrecimento, fuga, temor, cólera, ódio, piedade ou sofrimento.”⁸⁴⁴

Estes “impulsos da vontade” (*Willensstrebungen*) e “excitações da vontade” (*Willenserregungen*), por mais que fossem internos (*innerlich*), tomavam como referência sempre algum objeto externo, algo para que se dirigiam ou que os estimulava. Mas nenhuma dessas coisas pertencia ao âmbito da autoconsciência, porém pertenciam ao território “da consciência das outras coisas” (*des Bewußtseins anderer Dinge*). Esta distinção não era tão acadêmica nem sofisticada como poderia parecer à primeira vista, porque representava precisamente uma concepção estrita do conceito (*Fassung des Begriffs*) de “autoconsciência”, isto é, uma consciência que acompanhava imediatamente os efeitos da vontade (*des Willens unmittelbar begleitendes Bewußtsein*) e foi através dela que Schopenhauer conseguiu explicar a ilusão da liberdade, como segue: em sendo a autoconsciência uma consciência imediata dos processos da própria vontade, não poderia ir além de tais processos experimentados de dentro para fora. A vontade que se experimentava na autoconsciência (*selbsterfahrene Wille*) era algo de iniciador (*Anfängliche*) e tinha mesmo de ser assim, porque a consciência das coisas exteriores que a poderiam estimular (*anregen*), isto é, seus motivadores ou determinantes (*motivierend, verursachend*) já fora eliminada e se encontrava ausente desde o primeiro momento e assim permanecia.

Os enunciados da autoconsciência sobre os atos de nossa própria vontade, “que cada um pode escutar dentro de si mesmo” podiam ser formulados da seguinte forma, quando “reduzidos à sua expressão mais simples” (*nackten Gehalt zurückgeführt*): “Posso fazer o que quiser: se quiser ir para a esquerda, vou para a esquerda; se quiser ir para a direita, dirijo-me portanto à direita. Isso é algo que depende exclusivamente de minha vontade: até esse ponto, sou livre.”⁸⁴⁵ Entretanto, segundo Schopenhauer, isso não passava de um “autoengano” (*Selbsttäuschung*). Porque existia uma coisa que permanecia na

obscuridade e esta era o fato de saber se esta vontade, que sempre percebo em ação dentro de minha consciência, era livre de agir como queria ou não o era. O fato de eu ser livre para fazer determinadas coisas significava que eu sou livre também para desejar essas coisas? — foi a próxima questão que nos apresentou Schopenhauer. A partir da perspectiva da autoconsciência imediata não era possível dar qualquer resposta, porque para a autoconsciência a vontade era um elemento inicial (*etwas Anfängliches*). A vontade era algo de tão inicial na autoconsciência que em sentido estrito (*streggenommen*), realmente só se poderá saber o que se quer depois de se ter querido isto ou aquilo. Só existe consciência da própria vontade, *post festum*, isto é, após o ato.

Deste modo, não era possível obter informações da autoconsciência sobre a questão da existência ou não do livre-arbítrio — esta indagação somente nos conduzia até esse “interior obscuro” (*dunkles Innen*) em que percebíamos a residência constante da vontade; para obter mais informações (*Auskunft*), teríamos de abandonar a autoconsciência imediata e voltar à “consciência das outras coisas” (*Bewußtsein von andern Dingen*); em outras palavras, quando nos considerássemos a nós mesmos como “uma coisa entre as outras coisas” (*als Ding unter Dingen*), ou seja, desde uma perspectiva exterior, deste modo olhando de fora (*von außen*) para dentro. Assumindo esta perspectiva, o cenário se modificaria completamente: surgiria um mundo variegado e completamente novo, cheio de coisas diferentes, de seres humanos etc., que se movimentariam em torno de minha vontade, condicionariam seus movimentos, proporcionar-lhe-iam objetos e lhe apresentariam motivações. Schopenhauer afirmou que o relacionamento entre este “ambiente circunjacente” (*Umwelt*) e a vontade deveria ser considerado, segundo esta perspectiva, como algo estritamente causal. Neste sentido, o homem atuava do mesmo modo que caía uma pedra ou uma planta reagia — respondia a motivações de necessidade forçada. A motivação era uma causalidade de longo alcance (*durchgehende Kausalität*) que agia através do conhecimento, no sentido mais amplo da palavra (portanto, também através de percepções inconscientes [*unbewußte Wahrnehmungen*] e coisas assemelhadas). A vontade, quando encontrava determinados motivos em seu “campo de visão” (*Blickfeld*), não podia reagir senão de formas igualmente determinadas. Entre o motivo que age sobre a vontade e a ação executada através dela existia uma causalidade estrita, uma necessidade que excluía (*ausschließt*) toda a

liberdade. O ser humano conseguia, não obstante, “por meio de sua capacidade de pensar (*Denkvermögen*) representar repetidamente e em sucessão arbitrária os motivos cuja influência experimentava, para apresentá-los a seguir perante a vontade, e era a este processo que se denominava “raciocinar” (*überlegen*): tratava-se de uma capacidade de deliberação em função da qual o ser humano adquiria uma capacidade de eleição (*Wahl*) muito maior do que aquela possível aos animais. Porém, tudo isto não significava mais do que o fato de que o ser humano fosse apenas “relativamente livre” (*relativ frei*), ou seja, ele era livre de sofrer forçosamente a influência imediata dos objetos que se achavam presentes intuitivamente (*anschaulich gegenwärtigen*) e que agiam sobre sua vontade como motivos causadores, enquanto os animais se achavam submetidos forçosamente a essa influência sem qualquer possibilidade de escolha: ao contrário deles, o homem era capaz de determinar a si próprio, independentemente (*unabhängig*) dos objetos circunstantes, a partir dos pensamentos que constituíam os “seus motivos” (*seine Motive*). Esta liberdade “relativa” (*relative*) é fundamentalmente o que as pessoas instruídas (*gebildete*), mas desprovidas de um pensamento mais profundo, entendiam como livre-arbítrio, embora fosse, sem a menor dúvida, algo que claramente situava (*vorausgabe*) o ser humano acima dos animais.”⁸⁴⁶ Mas esta “capacidade de reflexão” (*Überlegen-Können*) não modificava em nada o fato de que, tão logo minha vontade encontre um motivo mais forte para ela, sempre que se estabeleça uma forte causalidade entre este motivo e meu comportamento, minha vontade seja necessariamente dominada por este motivo.

Existia, de um lado, portanto, minha vontade, algo que constitui meu próprio ser, segundo o ponto de vista de Schopenhauer, ou seja, meu “caráter”, cuja identidade não podia ser conhecida desde dentro, mas que era tão fixo, tão determinado e tão invariável como a identidade de uma pedra. E, do outro lado, encontrava-se um mundo inteiro que exercia sua influência sobre essa vontade e a punha em ação de uma forma ou de outra, do mesmo modo que a pedra, dependendo da força com que é arrojada, descreve uma determinada trajetória, que não importa seja maior ou menor, porque sempre acaba por cair de novo ao solo. A pedra tem de voar de determinada maneira enquanto durar o impulso que a jogou e eu tenho de querer de determinada maneira quando minha vontade é acionada por determinados motivos.

Schopenhauer esboçou assim a configuração de um universo em que dominava uma necessidade implacável (*gnadenloser Notwendigkeit*) — ainda que, como foi dito anteriormente, sob a perspectiva da consciência das “coisas exteriores” (*äußern Dingen*), isto é, sob o ponto de vista de uma consciência “coisificadora” (*verdinglichenden Bewußtseins*).

Não obstante, Schopenhauer ainda não proferiu sua última palavra em torno desta questão. Recomeçou a analisar minuciosamente a autoconsciência imediata e aquilo que inicialmente aparecia como a ilusão da liberdade recebeu a partir de então um certo foro de verdade. “Mas se nós agora,” escreveu ao passar para as considerações finais (*Schlußbetrachtungen*), “como consequência de nossa exposição anterior, acabamos por suprimir completamente toda a liberdade de ação humana e reconhecemos que a mesma está submetida à mais estrita necessidade, chegamos ao ponto em que podemos compreender ‘a verdadeira liberdade moral’ (*die wahre moralische Freiheit*), a liberdade que possui a qualidade mais elevada.”⁸⁴⁷ Como Kant o fizera antes, Schopenhauer agora se referia à consciência apresentada pelo autor como sendo o atuante sobre suas próprias ações, ou seja, o sentimento de responsabilidade que a elas está ligado; um sentimento que se mantinha teimosamente ancorado na autoconsciência imediata, inclusive quando essa autoconsciência poderia desculpar-se por meio de vários tipos de explicações. “Em razão dessa consciência, não ocorre a ninguém, nem sequer àqueles que se acham inteiramente convencidos da necessidade com que se produzem nossas ações, tal como expusemos até este momento, desculpar-se por uma ação praticada recorrendo a essa necessidade a fim de transferir toda a culpa aos motivos, cujo aparecimento (*deren Eintritt*) converteria a ação em algo de inevitável (*unausbleiblich*).”⁸⁴⁸ Schopenhauer sabia, naturalmente, que todos nós buscamos continuamente escusar-nos (*abzuwälzen*) de qualquer culpa. Mas o que ele pretendia dizer é o seguinte: as desculpas (*Entlastungen*) não funcionam com relação a nós mesmos e, em última análise, não há forma de reprimir (*verdrängen*) o sentimento de responsabilidade (*Verantwortungsgefühl*); por mais que este seja apresentado de uma forma deformada (*verzerrter Form*), conserva sempre sua perfurante presença (*bohrende Präsenz*). De uma forma fundamental, o ser humano sempre se perceberia responsável por si mesmo e por suas ações. Schopenhauer concluiu sua exposição mediante uma formulação originalmente paradoxal: “A

“liberdade” (*Freiheit*), que não pode ser encontrada “*in operari*” (nas ações praticadas), deve ser encontrada no “*esse*” [Ser] (*muß im ‘esse’ (Sein) liegen*).”⁸⁴⁹

É dessa forma que, no final da longa investigação, tanto a ilusão da liberdade, negada no começo, como o sentimento de poder soberano sobre si mesmo (*Eigenmacht*) são justificados. Através desta situação de autoconsciência imediata se manifesta uma verdade surpreendente: “Aquilo que incontestavelmente (*unleugbar*) acompanha todos os nossos atos, apesar de sua dependência dos motivos, isto é, a consciência de poder pessoal (*Eigenmächtigkeit*) e originalidade (*Ursprünglichkeit*), em consequência da qual percebemos estes são os “nossos” (*unsere*) atos, não nos engana; mas seu verdadeiro alcance vai muito além dos atos e começa acima deles, uma vez que nosso próprio ser e nossa essência, dos quais partem necessariamente todas as ações (por ocasião dos motivos) está contido nele. Neste sentido, esta consciência de poder pessoal e de originalidade, mas também de responsabilidade, que acompanha todas as nossas ações, pode comparar-se a um indicador (*Zeiger*) que, apontando na realidade para um objeto distante, parece apontar para outro mais próximo que se encontra na mesma direção.”⁸⁵⁰

Mas qual era a direção para que este sentimento apontava, que nos impunha a responsabilidade e que nos atribuía a culpa por mais que aceitássemos nossa determinação (*Determiniertheit*) — somente poderia ser referida de passagem por Schopenhauer em seu ensaio, caso contrário ele teria de desenvolver novamente nele toda a sua metafísica da vontade — foi apenas sugerida pelo seguinte: no fundo do paradoxal sentimento de culpa e da responsabilidade também paradoxal, se encontra a “culpa da individuação” (*Schuld der Individuation*), a saber, a culpa de ser o que se é e de ser, por meio disso, uma simples partícula arrancada do interior do cosmos da vontade, o que se demonstrava autodestrutivo na luta universal do cosmos da vontade dilacerado contra si mesmo. A autoconsciência imediata, inteiramente transbordante da autoexperiência desta vontade impulsiva e devoradora, tornava-se consciente da culpa através de seu próprio sentimento de liberdade e de responsabilidade e isto lhe acarretava igualmente a sensação do remorso ou arrependimento (*Reue*) provocado por essa culpa.

Ao retornar à autoconsciência imediata para nela desmascarar a verdade

oculta da ilusão, Schopenhauer estava descrevendo novamente o círculo de uma metafísica imanente que não atraía a experiência e nem sequer a crítica da experiência. Depois de ter dissolvido uma evidência (o sentimento de liberdade e de responsabilidade) mediante um processo de esclarecimento (*Erklären*) (isto é a cadeia [*Kette*] das necessidades), ele retornou, não obstante, a essa evidência que se demonstra na autoconsciência imediata. Precisava voltar atrás para “compreender” (*verstehen*) essa evidência que todas as suas explicações não haviam conseguido fazer com que desaparecesse. Passou a se indagar o que realmente “significava” (*bedeute*) o fato de que esta voz, que nos atribuía a culpa e o arrependimento, que nos convertia nos autores de nossas próprias ações e nos sobrecarregava com todas as responsabilidades, não querer calar-se, haja o que houver.

Encontramos aqui mais uma vez ambas as dimensões: de um lado, as desculpas (*Entlastungen*) e explicações que representam o apaziguamento (*Beruhigung*) através do “esclarecer” (*Erklären*); do outro, se encontra ainda o “x desconhecido” (*unbekannte x*), esse resto inexplicável que permanece junto a todos os esclarecimentos e que anseia por transformar-se em “compreensão” (*Verstehen*). A ilusão da liberdade é resolvida por Schopenhauer por um recurso explicativo sobre o ser necessário a fim de retornar mais uma vez, de forma circular, ao ser desse Ser necessário (*zu dem Sein dieses notwendigen Seins*). Deste modo, a experiência inicial da liberdade, refutada através da análise, volta a recompor-se: esse Ser começava comigo e se encontrava em mim de forma sempre renovada (*in mir fängt dieses Sein immer neu an*).

Com relação a este mesmo ponto, Heidegger falará sobre a “serenidade” (*Gelassenheit*) e Adorno ir-se-á referir à “não-identidade” (*Nichtidentischen*) que se opõe à violência de uma identidade coisificadora (*verdinglichenden Identität widerstreitet*).

A metafísica imanente de Schopenhauer “não se separa nunca completamente da experiência, mas permanece sempre como simples explicação e esclarecimento da mesma.”⁸⁵¹ Foi deste modo que Schopenhauer formulou seu programa metafísico no segundo volume de sua obra principal.

Com relação ao problema da liberdade, isto significa que a explicação me mostra “por que” (*warum*) eu faço ou já fiz alguma coisa. O que a compreensão pergunta é pelo que eu “sou” (*bin*) efetivamente quando faço

esta ou aquela coisa.

Torna-se evidente que, também para Schopenhauer, a liberdade continuava sendo um mistério. Entretanto, tratava-se de um mistério que estava ao mesmo tempo tão próximo e que se realizava tão constantemente na vida diária que se necessitava de uma longa tradição de desculpas para poder prescindir dele — por exemplo, do mito que toma a sociedade ou a história com o sujeito da ação e ao qual podemos delegar a nossa responsabilidade, exigindo dele liberdades para que possamos perder a nossa própria liberdade (*damit wir unsere Freiheit loswerden*).

Ao final de seu tratado sobre a liberdade, Schopenhauer falara a respeito da “verdadeira liberdade moral” (*wahren moralischen Freiheit*). No segundo ensaio, o que “não foi premiado” (*nicht gekrönt*), ele se ocupou dos “fundamentos da moral” (*Grundlage der Moral*).

Com enorme segurança, escreveu na introdução: “Aquele que viu como nenhum dos caminhos seguidos até o momento levou a parte alguma estará mais propenso a penetrar comigo em uma senda que até agora não fora percebida por ninguém ou que fora deixada de lado com desprezo (*verächtlich*) por aqueles que a tivessem visto: talvez porque esta senda fosse a mais natural (*natürlichste*) de todas.”⁸⁵²

Inicialmente, Schopenhauer passou em revista todos os caminhos que não haviam levado a parte alguma, especialmente aquele seguido por Kant. Suas críticas podem ser resumidas em dois aspectos: crítica à superestimação (*Überschätzung*) da razão em questões morais e crítica à aliança secreta (*heimlichen*) entre a moral e o egoísmo.

No que se refere à primeira crítica, podemos dizer que, durante muito tempo, procurou-se falsamente o alicerce da moral no intelecto humano. Mas nenhum homem se deixava arrastar por essa moral intelectual “com seriedade e impulso através da vida” (*Ernst und Drang des Lebens*). Esta “moral” é comparável, perante a vontade todo-poderosa e diante de suas próprias paixões, a “uma seringa de injeção” (*Klystierspritze*) cheia de água que se tenta utilizar para apagar “um incêndio” (*Feuersbrunst*).⁸⁵³ Com “o castelo de cartas apriorístico” (*apriorischen Kartenhäuserbau*) que constitui a “razão prática” (*praktischen Vernunft*) de Kant não se obtinha resultado algum, porque o ser humano não foi constituído de maneira tal que sequer se lembre, em sua vida diária, de “investigar e preocupar-se com a existência de uma

“lei” (*Gesetz*) restritora de sua vontade à qual tenha de submeter-se e cujos ditames deva acatar.”⁸⁵⁴ Kant cometeu sobretudo uma falta imperdoável (*unverzeihlichen Fehler*), segundo apontou neste trabalho Schopenhauer, ou seja, procurou moralizar seus pontos de vista inicialmente acertados sobre o apriorismo de nossa capacidade cognitiva e transferiu falsamente para o terreno moral a força da razão teórica, com a qual aprisionou os materiais fornecidos pela experiência em suas categorias. Deste modo, ele construiu uma razão prática que, do mesmo modo que a razão teórica rege aprioristicamente a experiência, também deveria reger a ação prática considerada como razão moral. Deriva também daí o fato de que as doutrinas morais tenham sido sempre mais ou menos dissimuladamente — este é o segundo aspecto da crítica aqui exposta por Schopenhauer — justificações teóricas do egoísmo.

O egoísmo não era mais que uma força natural que implicava nossa existência como seres feitos de vontade. A vontade era egoísta por sua própria natureza, quer “o seu próprio bem e o seu próprio mal” (*sein eigenes Wohl und Weh*) e não precisava de nenhum apoio moral. O egoísmo era inevitável, mas uma moral que servisse a interesses egoístas não era uma moral de modo algum, mas precisamente um egoísmo revestido de moralidade (*Egoismus in moralischer Verkleidung*). Aquele que praticava o bem na esperança de receber um prêmio no outro mundo não estava agindo de maneira moral, mas sim egoisticamente. O crente fazia um empréstimo (*gibt Kredit*) a um deus, não por bondade inerente, mas porque estava especulando com os altos juros que receberia na vida eterna. O próprio Kant, depois de muito vacilar, acabara por oferecer, segundo Schopenhauer, um prêmio em perspectiva àqueles que seguissem seu imperativo categórico (*seinem kategorischen Imperativ folgen*). Ao agir dessa maneira, definitivamente fez sua moral repousar sobre o egoísmo.

Em sua crítica das aparências morais, Schopenhauer, como o seria mais tarde Nietzsche, foi um mestre na arte de desmascarar o que se encontrava por trás das aparências. Seguiu o rastro do egoísmo pelas trilhas mais recônditas, descobrindo todas as suas farsas e disfarces (*Maskierungen und Wechselfälschereien*). Sua definição das ações que apresentavam “verdadeiro valor moral” (*echtem moralischen Wert*) foi breve e inegável: eram ações realizadas com “retidão voluntária, puro amor do próximo e autêntica

nobreza de sentimentos” (*Edelmut*).⁸⁵⁵ Estes eram comportamentos executados contrariamente às forças propulsoras (*Triebkräfte*) do egoísmo; ações que não tinham como objetivo o próprio bem de seu autor e nem sequer o buscavam por caminhos indiretos (*Umwege*). Porém — e este ponto é para Schopenhauer totalmente decisivo (*entscheidend*) — tais comportamentos necessitam também de uma força impulsora: aquilo que ele chamava de “uma seringa de injeção” (*Klystierspritze*) nunca seria suficiente para lhes dar vida. A moral, conforme foi descrita, de acordo com o que Schopenhauer já dissera na introdução ao ensaio, possuía um fundamento que todos passaram por alto, porque este é o mais natural de todos: a compaixão (*das Mitleid*).

A compaixão pode ser uma coisa “natural” (*natürlich*), mas também permaneceu sendo para Schopenhauer um “mistério” (*Mysterium*) que conduzia ao núcleo mais central de sua metafísica.

No final de seu ensaio sobre a liberdade, Schopenhauer tivera de enfrentar “a culpa da individuação” (*die Schuld der Individuation*); neste segundo ensaio estava trabalhando com um aspecto bem diferente, a saber, “a dor da individuação” (*um den Schmerz der Individuation*).

A compaixão era um acontecimento que ocorria bem no interior da esfera de ação da própria vontade e não podia ser absolutamente localizado na esfera abrangida pela reflexão. Na compaixão, o “véu de Maya é rasgado” (*zerreißt der Schleier der Maja*): na contemplação do sofrimento do outro eu posso viver “a supressão (*Schranke*) momentânea dos limites entre o “eu” e o “não-eu” (*Ich und Nicht-Ich*); eu também experimento o que o outro sofre, do mesmo modo que “sinto minha dor” (*mein Wehle fühle*).⁸⁵⁶

Mas este processo era “misterioso (*mysteriös*), porque se tratava de alguma coisa que a razão não podia explicar imediatamente e cujo alicerce não poderia ser verificado (*nicht auszumitteln sind*) através da experimentação.”⁸⁵⁷

Através da compaixão, eu me sinto dolorosamente conectado com um mundo cheio de dor. Aqui se encontra a “patodiceia” (*Pathodizee*) de Schopenhauer, que se pode descrever desta forma: o Ser é sofrimento, porque é vontade; e quando, ainda que por um instante, eu me sinto desligado dos limites individuais e dos limites da autoafirmação egotista de “minha” vontade (*meines Willens herausgerissen*), então me torno livre para fazer parte do “Ser dolorido” (*Teilhabe am leidenden Sein*). Esta unificação se produz por

meio da compaixão não como um espetáculo contemplativo do Universo, mas como uma “implicação” (*Verwicklung*) em um “caso” (*Fall*) concreto e individual. Mas primeiro preciso experimentar e só depois praticar a ação. A compaixão não é algo que se possa pregar: ou se tem ou não se tem. É uma espécie de “conexão com o Ser” (*Seinsverbundenheit*) mais elevada que todo o impulso aplicado pela razão sobre a autoafirmação. Mas a compaixão também é um evento que só ocorre dentro da dimensão da vontade. É uma vontade que sofre por si mesma e que, diante da contemplação da dor alheia, deixa momentaneamente de querer apenas a si mesma em sua habitual limitação (*Abgegrenztheit*) individual.

Deste modo, para Schopenhauer, a compaixão era “um fenômeno originário (*Urphänomen*) e o marco limite (*Grenzstein*) além do qual somente a especulação metafísica poderia ainda atrever-se a dar qualquer passo.”⁸⁵⁸

Esta ética da compaixão foi chamada por Lütkehaus,⁸⁵⁹ com plena razão, de uma “mística prática” (*praktische Mystik*). A compaixão procedia da superação espiritual do princípio material da individuação e não se preocupava com uma recompensa no outro mundo e nem sequer nesta vida; era “desprendida” (*selbstlos*) no sentido mais radical do termo; porém, acima de tudo, era uma manifestação de solidariedade, “apesar da história” (*trotz Geschichte*). A compaixão não aguardava uma superação histórica (*geschichtliche Überwindung*) da dor e da miséria. Era bem conhecida a distância que mediava entre as grandes teorias idealísticas que aspiravam a uma melhora universal e os atos individuais (*punktuellen*) de compaixão. Estes eram denunciados pelos teóricos, via de regra, porque não dispunham de uma perspectiva política, ideológica ou social, porque serviam somente para desviar a atenção do “mal principal” (*Hauptübel*), um mal que apenas poderia ser eliminado mediante uma ação “instrumental-estratégica” da “emancipação” (*instrumentell-strategische Handeln der Emanzipation*). Segundo este ponto de vista, a compaixão aparecia somente como um “sentimentalismo contra os sintomas” (*Sentimentalität gegenüber Symptomen*). Na “massa confusa do coração” (*Brei des Herzens*), desperdiçava-se uma energia que seria melhor empregada na remoção das raízes desse mal maior. Max Horkheimer⁸⁶⁰ recorreu a Schopenhauer para argumentar contra esta razão instrumental superestratégica da ideologia da “emancipação”: “É preciso desconfiar de todos quantos afirmam que somente

se pode modificar a totalidade e que, se isto não puder ser feito, não vale a pena fazer nada. Essa é a mentira vital (*Lebenslüge*) apresentada por aqueles que, de fato, não querem mesmo ajudar ninguém (*nicht helfen wollen*) e se desculpam das obrigações perante cada caso concreto apelando (*hinausreden*) para as grandes teorias. O que estão fazendo é racionalizar sua própria desumanidade” (*Unmenschlichkeit*).⁸⁶¹

A ética schopenhauereana da compaixão era uma ética do “Apesar de” (*Trotzdem*); sem se refugiar sob a cobertura e justificação de uma filosofia da história e sobre o pano de fundo de uma metafísica desconsolada (*einer trostlosen Metaphysik*) afirmava, justamente mediante essa espontaneidade, que ao menos aspirava a mitigar a dor permanente (*perennierende Leiden wenigstens lindern will*). Ela era, como novamente afirmou Lütkehaus com grande precisão: uma “filosofia prática do como-se” (*Praxisphilosophie des Als-ob*).

As imagens da “dor universal” (*universellen Leiden*) traçadas por Schopenhauer não eram somente visões de conjunto (*großformatig*), mas davam testemunho de um olhar consciente para a miséria social de seu tempo.

No segundo volume de sua obra principal ele já esboçara uma imagem do mundo como um “inferno que superava de longe (*dadurch übertrifft*) o de Dante, em que cada um tem de ser um diabo para os outros” (*einer der Teufel des andern sein muß*).⁸⁶² Esse “inferno” (*Hölle*) era causado pelo “egoísmo ilimitado” (*grenzenlosen Egoismus*) e algumas vezes mesmo, por pura “maldade premeditada” (*absichtlicher Bosheit*). Schopenhauer aludiu a seguir à “escravidão dos negros” (*Negersklaverei*), acrescentando logo depois: “Mas não é necessário ir tão longe: nas manufaturas de produtos têxteis (*Garnspinnerei*) ou em qualquer outra fábrica se encontram facilmente meninos de cinco anos que, a partir de então, terão de pagar caro pelo prazer de continuar respirando (*Vergnügen, Atem zu holen, teuer erkaufen*): passam trabalhando dez, depois doze e até quatorze horas por dia executando o mesmo tipo de trabalho mecânico. Mas este é o destino de milhões de seres humanos e muitos outros milhões passam por destinos análogos.”⁸⁶³

Aconteceu, porém, que toda essa miséria social que Schopenhauer foi capaz de descrever com tanta indignação e cores tão vivas começou a se agitar e se rebelou no ano revolucionário de 1848, erguendo barricadas nas ruas e

tomando armas em diversas cidades. De repente, Schopenhauer esqueceu-se de sua compaixão e reagiu com uma cólera provocada pelo medo.

Durante os dias de março de 1848, produziram-se, em Frankfurt, como em praticamente todas as cidades alemãs, grandes distúrbios sociais e políticos.

Já no final de 1847, o representante prussiano havia apresentado uma advertência ao Senado de Frankfurt-am-Main sobre o aumento alarmante dos sindicatos e uniões políticas; nesse discurso, afirmou que estava sendo pregada a insurreição, havia uma incitação generalizada à revolta e à destruição da ordem social existente, as ideias comunistas e socialistas se propagavam perigosamente entre os “trabalhadores manuais” (*unter Handwerkern*) e até mesmo o público burguês dava ouvidos aos “agitadores democratas” (*demokratischen Hetzern*). A Superintendência Geral da Polícia respondeu simplesmente que, em uma cidade tão florescente e tão rica como Frankfurt-am-Main, não existia um proletariado insatisfeito, os pobres eram bem atendidos, a burguesia possuía um forte sentido de classe e mostrava plena fidelidade à constituição da cidade, que fora promulgada ainda em 1816. Uma vez que havia tanta liberdade na cidade, os “demagogos” não tinham como espalhar suas agitações.

Mas as coisas eram completamente diferentes, como o demonstrariam os acontecimentos de Março de 1848. Também em Frankfurt-am-Main foram apresentadas as exigências que estavam sendo então reclamadas por todos os cantos da Alemanha: liberdade de imprensa, liberdade de reunião, limitação dos poderes do Senado, em que predominavam os membros do rico patriciado, ampliação das atribuições da “assembleia dos cidadãos” (*Bürgerkolleg*), a instituição do júri nos tribunais e até mesmo “a emancipação dos judeus” (*Judenemanzipation*).

As associações começaram a brotar como cogumelos: as mais importantes foram as “Reuniões das Damas das Segundas-feiras” (*Montagskränzchen*) e a “Associação dos Cidadãos” (*Bürgerverein*). A associação ginástica passou a denominar-se “Associação dos Trabalhadores” (*Arbeiterverein*). Os membros da “Associação Coral” (*Sängerkrantz*) passaram a usar boinas tricolores em vermelho, negro e dourado, as cores propostas para a Alemanha unificada. Reuniu-se um “Congresso dos Trabalhadores Manuais” (*Handwerkenkongreß*). Foram exigidas leis para a regulamentação do trabalho, a formação de sindicatos e a reação contra a chamada “liberdade francesa” (*französische Freiheit*), denominação com que era referido o

capitalismo, um termo que ainda estava para ser popularizado por Marx. Contudo, os mestres-artesãos ainda dominaram o congresso com suas determinações conservadoras. Ao mesmo tempo, a partir de maio de 1848, começou a ser publicado o *Frankfurter Arbeiterzeitung* [Jornal dos Trabalhadores de Frankfurt], um periódico muito mais radical. Seus redatores foram exilados, sob a acusação de terem atacado indevidamente os “capitalistas liberais” (*liberalen Geldsäcke*). Em 2 de abril, foi realizada uma assembleia geral da “Liga dos Trabalhadores Alemães” (*Deutschen Arbeiterverein*) na vizinha Offenbach. Foi tomada uma resolução que causaria sensação em Frankfurt-am-Main no dia seguinte. Seu tema central era: “Os trabalhadores alemães ainda não são comunistas, não querem iniciar uma guerra contra os ricos e contra a propriedade particular (*gegen die Reichen und das Eigentum*), somente exigem empregos (*Beschäftigungen*) e um salário suficiente para sua manutenção em troca de seu esforço e de seu trabalho; exigem também liberdade pessoal, liberdade de imprensa e igualdade de direitos; e por todos esses motivos, desejam a paz.”⁸⁶⁴ As associações de trabalhadores se sentiram estimuladas a exigir que fossem admitidos deputados operários na Igreja de São Paulo, em cujo salão se reunia o Parlamento. Designaram a si próprios como sendo “os melhores, mais íntegros, mais leais e mais honestos” (*besten, biedersten, treuesten, sittlichsten*) membros do povo. O tom se foi tornando progressivamente mais seguro de si e ameaçador: “Contra as miseráveis maquinações dos príncipes, a aristocracia do dinheiro, a burguesia, ou qualquer outro nome que tenham os inimigos do povo”, trombeteava um folheto que foi sendo distribuído de mão em mão através da cidade. Entrementes, tomou posse e realizou sua primeira sessão na Igreja de São Paulo, em Frankfurt-am-Main, o primeiro parlamento eleito livremente na Alemanha, começando de imediato a deliberar sobre o cânone dos direitos humanos. No portão de entrada, foi afixada a seguinte faixa: “Que a grandeza da pátria e a felicidade da pátria / sejam recuperadas e devolvidas ao povo.”

Em março de 1848, segundo ele mesmo relatou em uma carta a Frauenstädt, datada de 11 de julho, Schopenhauer se autoimpôs “toda classe de restrições” (*zu allerlei Restriktionen*), reduzindo seus gastos pessoais e suspendendo todas as encomendas de livros. É preciso prestar atenção ao que ocorre à nossa volta e “em caso de tormenta, recolher as velas”.⁸⁶⁵

A assembleia reunida no salão nobre da Igreja de São Paulo havia entremetido escolhido um regente, o Arquiduque Johann von Österreich (João de Áustria). Para Schopenhauer, isso foi um vislumbre de esperança no horizonte: talvez a ordem se restabelecesse. Durante o mês de julho de 1848, escreveu a Frauenstädt que tivera de passar por duras provas: “Tive de sofrer espiritualmente de forma horrível durante estes quatro meses, cheio de medo e de preocupação: senti que todas as propriedades e até mesmo toda a ordem jurídica se achavam ameaçadas! Na minha idade, é muito difícil ver cambalear o sustento em que me apoiei durante toda a vida e do qual me mostrei digno.”⁸⁶⁶

A crescente oposição de Schopenhauer à revolução se devia a diferentes motivos e adotava diversas formas de expressão. Algumas vezes, sentia-se possuído pelo pânico de que a revolução lhe roubasse a fortuna, os bens que sempre lhe haviam permitido viver somente para a filosofia. Em outras vezes, sua aversão se transformava em uma raiva incontrolável. Nessas ocasiões, até mesmo no *Englischen Hof*, um bastião preferencial do conservadorismo e dos constitucionalistas locais, sua postura se tornava ridícula. O comentário geral era que “sua belicosidade contra os democratas era exagerada”. Robert von Hornstein⁸⁶⁷ relata que até mesmo seus “preferidos, os oficiais aristocráticos que se assentavam na *table d’hôte* do *Englischen Hof*, que ele tratava como os salvadores da sociedade, nem sempre lhe demonstravam grande deferência.” Schopenhauer fazia brindes a um contrarrevolucionário com as mãos manchadas de sangue, o “nobre príncipe Windischgrätz”⁸⁶⁸ e lamentava em altas vozes a sua “grande clemência” (*große Empfindsamkeit*). “Ele não deveria ter fuzilado Blum (um democrata radical), teria feito melhor se o tivesse enforcado” (*sondern henken sollen*).⁸⁶⁹

Em setembro de 1848, o parlamento alemão, reunido em Frankfurt-am-Main, aprovou o armistício de Malmö, assinado na Suécia. A Prússia havia declarado guerra à Dinamarca em função das pretensões territoriais desta sobre a Silésia: todos achavam que era uma ação patriótica da parte dos prussianos e a retirada da Prússia foi considerada por muitos como uma traição. A aprovação deste armistício pela Assembleia Nacional Alemã foi considerada como prova de impotência e uma desonra nacional. A isso era necessário acrescentar o desgosto geral dos decepcionados, que haviam esperado muito mais da Revolução de Março, tanto no âmbito político como

na área social.

Em 18 de setembro de 1848, tudo explodiu violentamente. Uma multidão enfurecida assaltou a Assembleia Nacional. Foram erguidas barricadas pelas ruas de Frankfurt-am-Main e ouviu-se o disparo de tiros. Dois proeminentes representantes da contrarrevolução, que eram membros da Assembleia Nacional e tinham sido capturados durante o assalto, o príncipe Lichnowsky e o general Auerswald foram brutalmente assassinados pela multidão. Lichnowsky foi decapitado e Auerswald teve os braços arrancados antes de ser transformado em alvo para tiros. Ernst Moritz Arndt, que então já era bastante velho, lamentou-se: “A enchente que nos inunda a todos foi-se acumulando ao longo de toda uma geração, por causa da estupidez, cobiça e despotismo dos governantes; agora os diques se romperam e toda a lama e imundície que estavam no fundo da represa saltaram sobre nossas cabeças.”⁸⁷⁰

Durante esses dias turbulentos, Schopenhauer teve a má sorte de ficar no fogo cruzado de ambos os campos em luta. Relatou os acontecimentos em um depoimento enviado à polícia, pois estava disposto a contribuir para a identificação dos rebeldes: “Em 18 de setembro do presente ano, por volta das doze horas e meia, vi desde minha janela uma grande população armada com ancinhos, varapaus e alguns fuzis, precedidos por um porta-bandeira munido de um estandarte vermelho, os quais passavam pela ponte, procedentes de Sachsenhausen. [...] Cerca de oito ou dez apenas estavam armados com fuzis. [...] Alguns ficaram parados na entrada da ponte e outros se dispuseram ao longo das colunatas do centro da cidade e se protegeram por trás de uma carruagem que haviam virado no local. Esses davam tiros com toda a tranquilidade e concentração contra a calçada, melhorando progressivamente sua pontaria. Um dos atiradores, que usava uma camisa cinzenta e uma grande barba ruiva, era especialmente ativo entre eles.”⁸⁷¹

Em outra de suas cartas a Frauenstädt, Schopenhauer relatou um detalhe significativo: “De repente, escutei vozes e disparos na porta de minha casa, que estava fechada a cadeado; pensei que poderia ser a “Rainha Canalha” (*Souveräne Kanaille*) e coloquei a tranca por dentro. Então começaram a bater na porta ameaçadoramente e finalmente ouvi a voz de minha governanta, quase sussurrando: “São apenas alguns soldados austríacos!” Abri imediatamente a porta a esses valorosos amigos: eram vinte soldados de calças

azuis, originários da Boêmia (hoje, República Tcheca), que se precipitaram para dentro, a fim de disparar contra a “Rainha” (*Souveräne*) de minhas janelas; mas logo perceberam que teriam um ângulo de tiro melhor da casa ao lado. Seu oficial observava do primeiro andar a malta que se escondia atrás da barricada; imediatamente mandei a governanta lhe entregar meu grande binóculo que costumava levar comigo para a ópera.”⁸⁷²

A raiva de Schopenhauer contra a “Rainha Canalha” (*Souveräne Kanaille*) se dirigia sobretudo contra os seus porta-vozes intelectuais (*Wortführer*). Neste sentido, sua aversão tinha conotações de certo modo “filosóficas”, pois se referia “à sua presunção de quererem melhorar o mundo” (*Weltverbesserungdünkel*) e a essa “perversa maneira de pensar” (*ruchlose Denkart*) que era expressada por meio do otimismo. Para ele, a “Rainha Canalha” (*Souveräne Kanaille*) não passava de uma “matilha descontrolada” (*irregeleitete Meute*) que acreditava que as instituições governamentais eram as culpadas pela miséria de sua vida e que poderiam abrir caminho para a própria felicidade destruindo o estado existente e colocando outra ordem de coisas em seu lugar. Para Schopenhauer, isso era um “hegelianismo de esquerda popularizado” (*linksgewendeter Hegelianismus fürs Volk*). O Estado não é uma máquina para a fabricação do progresso; quem procura convertê-lo em algo desse tipo está procedendo inevitavelmente à sua divinização. Em linguagem moderna, poderíamos dizer que Schopenhauer defendia o Estado autoritário apelando para o perigo do “totalitarismo”.

Em seu ensaio de 1841 sobre o fundamento da moral, ele formulara a que deveria ser, a seu ver, a única finalidade possível do Estado: “proteger os indivíduos uns dos outros e à totalidade dos cidadãos dos inimigos exteriores. Alguns “filosofastros” (*Philosophaster*) alemães desta época venal quiseram travesti-lo, fazendo dele uma instituição para a moralidade, a educação e o exemplo social: por trás destes falsos desígnios [...] espreita o propósito de suprimir a liberdade e o desenvolvimento individual das pessoas, a fim de convertê-las em meras engrenagens da máquina estatal e religiosa, tal como os chineses. Mas foi este o caminho que conduziu até a Inquisição [...] e que promoveu as guerras de religião.”⁸⁷³

O que Schopenhauer contemplava por trás da “matilha” que se refugiava atrás das barricadas era justamente esta divinização do Estado. Também via encarnar-se ali o segundo “produto da época” (*Gebrest des Zeitalters*): o

materialismo vulgar (*plumpen*). Aquele povo se entregara à ilusão de que a satisfação de suas necessidades materiais representaria por si mesmo sua evasão da miséria da existência humana. Os representantes daquele movimento eram, na realidade, segundo o conceito de Schopenhauer, “estudantes depravados” (*verdorbene Studenten*) ou, mais exatamente, “jovens hegelianos” (*Junghegelianer*) que “se degradavam por sustentar um ponto de vista absolutamente físico, cujo resultado era o seguinte: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas*, que pode ser deste modo designado como nada mais que bestialismo.”⁸⁷⁴

Todas estas razões “filosóficas” de sua aversão à revolução não conseguem explicar, não obstante, o medo e a raiva incontida que tantas vezes se apoderaram dele. Seu núcleo íntimo era e definitivamente continuará sendo o temor que Schopenhauer sentia de perder seus bens materiais.

Foi precisamente nestes dias da revolução que se apoderou dele uma fúria por sua própria subsistência e um sentimento de autoafirmação que o tornariam completamente insensível aos males da miséria social e da opressão política, males para os quais havia encontrado anteriormente palavras tão comovedoras em sua filosofia da compaixão. Agora ele se refugiava em sua casa da “*Schöne Aussicht* nº. 17” e defendia seu *principium individuationis* de uma forma que faria honra a Don Quixote. Isso porque sua fortuna nunca chegou a ser de modo algum ameaçada e ninguém jamais chegou a querer tirar-lhe o couro. Mas ele se encolheu ao redor de seu dinheiro precisamente como um pedaço de couro molhado.

Ele precisava desse dinheiro para não ter que viver da filosofia, para não ter de tomar em consideração as ideias e os interesses de qualquer editor, de nenhuma autoridade e nem tampouco de um público que comprasse e pagasse por seus livros. Era isso que de fato explicava a qualquer um que se dispusesse a escutá-lo e era assim que se justificava a seus próprios olhos. Os argumentos eram corretos, mas escondiam, apesar de tudo, uma falsidade profunda. Pois justamente o que lhe devia dar a independência, o dinheiro, foi o que lhe impediu, durante essas semanas, de viver com um pouco de amplitude os pontos de vistas expostos ao longo de sua filosofia, ou seja, a filosofia da compaixão, a filosofia da “mística prática”. Mesmo que sua filosofia fosse certamente estranha a qualquer espírito revolucionário, deveria ao menos ter demonstrado uma compreensão profunda de suas motivações

sociais e políticas. Porque esta compreensão deveria ter, no mínimo, impedido que oferecesse o seu binóculo ao oficial que o utilizaria para orientar a mira dos disparos de seus soldados. De qualquer modo, durante os dias da revolução, Schopenhauer reduziu-se às proporções determinadas meramente pela vontade de sobrevivência de alguém que vivia dos juros de um capital herdado que lhe permitira filosofar.

Três anos depois, ele se deixou arrastar novamente pela compaixão. Em 26 de junho, instituiu em seu testamento como herdeiro de parte de seus bens o “fundo criado em Berlim para o sustento dos soldados que, durante as insurreições dos anos 1848 e 1849 haviam ficado inválidos enquanto buscavam manter e restabelecer a ordem legal na Alemanha, bem como para os descendentes (*Hinterbliebenen*) dos que morreram nessas lutas.”

[833](#) Arnold Ruge, 1802-1880, um dos “jovens hegelianos”, foi publicista e jornalista de tendências radicais, colaborador de Marx nos *Anais Franco-Alemães*. Depois do rompimento, suas ideias foram se abrandando e, a partir de 1866 (o ano da vitória prussiana sobre a Áustria, na batalha de Sadowa, tornou-se nacionalista liberal e um dos mais firmes partidários de Bismarck. (NT).

[834](#) *Marx-Engels Werke* [Obras de Marx e Engels], Tomo IV, p. 474. (NA).

[835](#) Immanuel Velikowskij (1895-1979) foi um físico russo-americano especializado em eletromagnetismo que sustentou a tese de que a Terra já sofrera grandes catástrofes em consequência da aproximação de outros planetas, principalmente Marte e Júpiter e que isso ocorrera em tempos históricos. Em *Mundos em Colisão*, ele apresentou uma série de argumentos nesse sentido baseados na Bíblia e em documentos da Mesopotâmia, Egito, Grécia, Índia e América, entre outros, além de relatos extraídos do folclore mundial. (NT).

[836](#) J. G. Fichte, *Werke* [Obras Completas], Tomo I, p. 433. (NA).

[837](#) F. W. J. Schelling, *Werke* [Obras Completas], Tomo I, p. 56. (NA).

[838](#) F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* [A respeito da essência da liberdade humana], p. 46. (NA).

[839](#) F. W. J. Schelling, *idem*, *ibidem*, p. 54. (NA).

[840](#) Arthur Schopenhauer, *Kleinere Schriften* [Pequenos Textos], p. 609. (NA).

[841](#) F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* [A respeito da essência da liberdade humana], p. 46. (NA).

[842](#) *Idem*, *ibidem*, p. 97. (NA).

[843](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 675. (NA).

[844](#) Arthur Schopenhauer, *Kleinere Schriften* [Pequenos Textos], p. 529. (NA).

[845](#) *Idem*, *ibidem*, p. 536. (NA).

[846](#) *Idem*, *ibidem*, p. 554. (NA).

[847](#) *Idem*, *ibidem*, p. 618. (NA).

[848](#) *Idem*, *ibidem*, p. 618. (NA).

[849](#) *Idem*, *ibidem*, p. 622. (NA).

[850](#) *Idem*, *ibidem*, p. 623. (NA).

[851](#) Arthur Schopenhauer, “O mundo como Vontade e Representação”, Volume II, p. 237. (NA).

[852](#) *Kleinere Schriften* [Pequenos Textos], p. 640. (NA).

[853](#) *Idem*, *ibidem*, p. 670. (NA).

[854](#) *Idem*, *ibidem*, p. 669. (NA).

[855](#) *Idem*, *ibidem*, p. 276. (NA).

[856](#) *Idem*, *ibidem*, p. 763. (NA).

[857](#) *Idem*, *ibidem*, p. 763. (NA).

[858](#) *Idem*, *ibidem*, p. 741. (NA).

[859](#) Ludger Lütkehaus, nascido em 1943, é filósofo especializado na “ciência da literatura”. (NT).

[860](#) Max Horkheimer, 1895-1973, filósofo neokantiano e dissidente do marxismo, foi colaborador de

Adorno na elaboração da “teoria crítica” popular na década de trinta do século vinte, tendo alcançado nova voga a partir dos anos setenta. (NT).

[861](#) Max Horkheimer, (*H. Regius*), *Dämmerungen. Notizen in Deutschland* [Crepúsculos. Informações sobre a Alemanha], p. 251. (NA).

[862](#) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Volume II, p. 740. (NA).

[863](#) *Kleinere Schriften* [Pequenos Textos], p. 740. (NA).

[864](#) Citado por F. Bothe, *Geschichte der Stadt Frankfurt-am-Main* [História da cidade de Frankfurt-am-Main], p. 295. (NA).

[865](#) Arthur Schopenhauer *Gesammelte Briefe*, p. 231. (NA).

[866](#) Idem, *ibidem*, p. 231. (NA).

[867](#) Robert, Barão (Freiherr) von Friedrich von Weech von Hornstein, 1833-1890, compositor e orquestrador. (NT).

[868](#) Alfred I, Fürst zu Windischgrätz, duque de Steyermark (Estíria), 1787-1862, marechal austríaco nascido na Bélgica, foi o líder da repressão dos Habsburgos durante a revolução de 1848. (NT).

[869](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche*, p. 222. Robert Blum, 1807-1848 era delegado da Assembleia Nacional Alemã e foi fuzilado por sua participação nos combates. (NA).

[870](#) Citado por F.Bothe, *Geschichte der Stadt Frankfurt-am-Main*, p. 296. Arndt, 1769-1860, foi poeta e romancista romântico e nacionalista, lutou pela abolição da escravidão (servidão) na Alemanha e pela unificação de todos os territórios de fala alemã. Foi acusado de antissemitismo e xenofobia por suas acusações contra a França. (NA).

[871](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher em três volumes incluídos nas Obras Completas publicadas por Paul Deussen, München (Munique), a partir de 1929: *Dritter Band* [Terceiro Volume], *Nachträge, Anmerkungen* [Notas e Observações], p. 164. (NA).

[872](#) *Gesammelte Briefe*, p. 234. (NA).

[873](#) *Kleinere Schriften*, p. 750. (NA).

[874](#) Comei, bebei, após a morte não há qualquer prazer. Em latim no original. (NT).

VIGÉSIMO TERCEIRO CAPÍTULO

A Montanha Vem ao Profeta. Apóstolos, Evangelistas e o Grande Público.
Schopenhauer: “Uma Filosofia para o Mundo: AFORISMOS SOBRE A SABEDORIA DA VIDA”. O Espírito do Realismo. O “Como Se”. O Elogio da Inconsequência.
SÉTIMO CENÁRIO FILOSÓFICO: SCHOPENHAUER, SUA INFLUÊNCIA E ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS.

Tanto Schopenhauer como sua fortuna sobreviveram à Revolução de 1848. A revolução, contudo, pereceu. De qualquer maneira, os resultados não tinham chegado muito longe: foi aprovada uma constituição monárquica e pediram ao Rei da Prússia que se dignasse a ser, a partir de então, o imperador hereditário alemão pela graça do povo (*von Volkes Gnaden*). Esta solicitação foi apresentada em 28 de março de 1849. Contudo, o rei, convencido de ser um monarca pela graça de Deus (*Gottesgnadentum*) e igualmente convicto da legitimidade do império (*Kaisertum*) dos Habsburgos sobre toda a Alemanha, rejeitou a oferta. Essa coroa que lhe oferecia o parlamento, feita de “esterco e lama” (*Dreck und Letten*), representava para ele somente “uma coleira de cão (*Hundehalsband*) com a qual me querem acorrentar à Revolução de 1848”.

Frederico Guilherme IV tinha, além disso, bons motivos, baseados no realismo político (*Realpolitik*) para recusar a oferta porque, ao aceitar a coroa constitucional do novo império alemão, teria de enfrentar uma acirrada resistência da Rússia e da Áustria e, provavelmente, seria arrastado a uma guerra para a qual ainda não estava preparado. De qualquer maneira, sua resolução de não se vincular com a revolução liberal, por mais domesticada que estivesse, foi também uma razão decisiva para sua recusa.

Após a recusa do rei, uma boa parte dos representantes reunidos na Igreja de São Paulo renunciou a seguir avante com a proposta da constituição imperial ou a tentar impô-la a qualquer custo. Os constitucionalistas abandonaram Frankfurt-am-Main e o que restou do parlamento alemão, apenas uma casca sem qualquer poder, praticamente um parlamento vazio, conforme foi chamado (*Rumpffparlament*), dominado pela esquerda, mudou-se para

Stuttgart. Não obstante, o governo do estado independente de Württemberg decidiu fechar o seu novo lugar de reuniões em 18 de junho de 1849 e, desta maneira, foi encerrada temporariamente a história do parlamentarismo alemão. Durante essas semanas, contudo, se produziram algumas insurreições isoladas como consequência da assim chamada “campanha pela constituição imperial” (*Reichsverfassungskampagne*). Em Dresden, por exemplo, o próprio Richard Wagner, que mais tarde se tornaria um dos mais ardentes defensores de Schopenhauer, foi defender as barricadas. Mas os governos locais foram restabelecendo facilmente a ordem, por meio de intervenções militares maciças, conselhos de guerra, aplicação sumária da pena de morte, processos por alta traição e encarceramento. Richard Wagner fugiu para a Suíça, com a ideia da composição da Tetralogia do *Nibelungenring* [Anel dos Nibelungos] já praticamente delineada dentro da cabeça. Schopenhauer conseguiu finalmente soltar a respiração em Frankfurt-am-Main: a “Rainha Canalha” (*Souveräne Kanaille*) já parara de gritar e bater às portas do número 17 da rua *Schönen Aussicht*. Schopenhauer retomou a mesma vidinha de sempre: escrevia durante as três primeiras horas da manhã, tocava sua flauta durante mais ou menos uma hora, saía para almoçar lautamente no *Englischen Hof*, ia ao Clube do Cassino a seguir para ler os jornais, dava longos passeios com seu cãozinho, lia o que lhe interessasse durante o resto da tarde e depois fazia uma meditação com o auxílio dos Upanixades antes de ir para a cama. O “Kaspar Hauser da Filosofia” ainda não saía da obscuridade. Mas seu momento estava próximo.

Em março de 1844, havia aparecido finalmente a segunda edição de sua obra principal, ampliada agora e publicada em dois volumes. Inicialmente, o editor se havia recusado a publicá-la, mas acabou por ceder. Schopenhauer teve de renunciar inicialmente a seus direitos autorais. “Não é a meus contemporâneos, nem a meus compatriotas que entrego minha obra terminada, mas sim à humanidade,” escreveu no prefácio. Efetivamente, ocorreu o que tanto o editor como ele mesmo haviam receado: “a resistência de um mundo ignorante” (*Widerstand der stumpften Welt*) não podia ainda ser subjugada. A única sinopse digna de menção foi a de Karl Fortlage,⁸⁷⁵ publicada na *Jenaischen Literaturzeitung* [Revista Literária de Jena], em 1845. A crítica louvava a obra com uma certa condescendência (*etwas gönnerhaft*) como “uma etapa de transição e complemento (*Übergangs- und*

Ergänzungsglied) entre Kant e Fichte.” Sem dúvida, um comentário pouco lisonjeiro para um filósofo que pensava de si mesmo como o iniciador de uma nova era na filosofia.

Em agosto de 1846, depois que Schopenhauer escrevera a Brockhaus, indagando como ia a venda de sua obra, recebeu a seguinte resposta: “Para minha própria lastima eu só posso lhe dizer que fiz um mau negócio (*ein schlechtes Geschäft gemacht habe*) e lhe peço que me poupe o desgosto da transmissão de seus detalhes.”⁸⁷⁶

Não obstante, apesar de tudo, ao longo da década de quarenta do século dezenove, começou a agrupar-se ao redor de Schopenhauer um círculo de seguidores, pequeno, porém fiel. São os seus “apóstolos e evangelistas” (*Apostel und Evangelisten*), como ele mesmo os denominou e não totalmente de brincadeira (*scherzhaft*).

Seu “protoevangelista” (*Urevangelist*) foi um conselheiro do Tribunal Superior de Demandas Rurais de Magdeburg, Friedrich Dorguth (1776-1854). Este juiz, que anteriormente fora conselheiro do governo prussiano em Varsóvia, travara conhecimento com E. T. A. Hoffmann, que também fora nomeado para o mesmo conselho e era, portanto, seu colega de trabalho, havia iniciado a leitura de obras filosóficas como passatempo e acabara por se tornar um leitor apaixonado. Ele mesmo tentara aproximar-se do público por meio de duas volumosas “críticas” (*Kritiken*), a primeira intitulada *Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus* [Crítica do idealismo e contribuições sobre os princípios fundamentais da necessidade lógica do racionalismo real] e a outra chamada *Die falsche Wurzel des Idealismus* [As falsas raízes do idealismo], publicada em 1843, na qual fazia referências às ideias de Schopenhauer, mas sem alcançar grande audiência. Contudo, não fora por indicação de Hoffmann, mas descobrira por si mesmo a obra de Schopenhauer no final da década de trinta e logo começou a soprar as trombetas: “O mínimo que posso fazer é reconhecer em Schopenhauer o primeiro pensador sistemático real de toda a história da filosofia.”⁸⁷⁷ É natural que, infelizmente, ao entoar hinos de louvor tão altissonantes, Dorguth não conseguiu atrair um grande público para a obra de Schopenhauer.

O seguinte “evangelista” foi o berlinês Julius Frauenstädt (1813-1879), que era professor universitário auxiliar (*Privatgelehrte*) de filosofia. Durante seus

estudos, nunca ouvira mencionar Schopenhauer, mas descobriu uma enciclopédia filosófica em que umas poucas linhas comentavam “o denso e original *Welt als Wille und Vorstellung* [O mundo como vontade e representação]. Deu um jeito de conseguir um exemplar da obra e foi seduzido por ela. Já em 1841 apregoava no exemplar desse ano do *Hallischen Jahrbüchern* [Anuários de Halle]: “Entre os novos filósofos, Schopenhauer é o único, segundo minha maneira de entender, que nos apresentou uma filosofia “pura” (*reine*), simultaneamente aguda e profunda e, embora seja verdade que até este momento ninguém ou quase ninguém o tenha tomado em consideração, tanto mais certo será o seu futuro, algo de que o autor tem plena consciência e certeza.”

Seja como for, a segunda edição de sua obra principal ganhou dois novos discípulos para Schopenhauer, os quais, a longo prazo, se tornaram os seus preferidos: Johann August Becker (1803-1881) e Adam von Doß (1820-1873).

Nenhum deles pertencia a qualquer agremiação filosófica, uma vez que ambos eram juristas. Becker era um advogado em Mainz (Mogúncia) e escreveu uma carta a Schopenhauer em 1844. Queria apresentar-lhe algumas “dúvidas”, que apresentou sob o nome um tanto pretensioso de *Dubia* e nessa carta demonstrou um conhecimento tão íntimo com a obra de Schopenhauer que este se sentiu predisposto a iniciar com ele uma extensa troca epistolar, aliás a única pessoa que obteve esse privilégio em grau tão elevado. Becker havia obtido a benevolência de Schopenhauer não somente pela sua humildade e cuidado na apresentação de suas “dúvidas”, mas também por compartilhar com o filósofo sua insatisfação com a filosofia pós-kantiana. Não somente isso, foi a única pessoa por cuja causa Schopenhauer se deu eventualmente ao luxo de sair ocasionalmente de Frankfurt-am-Main, dirigindo-se até sua residência em Mainz pela via férrea recentemente instalada, se bem que apenas nos dias mais bonitos do verão. Contudo, para seu pesar, Becker continuou sendo um de seus fiéis “apóstolos”, sem ter condições literárias ou filosóficas para se apresentar como um escritor “evangelista”.

Em oposição, Adam von Doß se demonstrou muito mais ativo. Em 1849, este jurista que acabara de ser admitido à ordem dos advogados depois de passar brilhantemente no exame de admissão, empreendeu uma peregrinação (*Pilgerfahrt*) a Frankfurt-am-Main ainda sob a influência e o encanto da

leitura recente de “O Mundo como Vontade e Representação”. Schopenhauer o recebeu e ficou encantado com o entusiasmo juvenil de seu novo adepto. Chamou-o de “apóstolo João” e, como gostava de espicaçar seu rebanho, mesmo que fosse ainda tão pequeno, enviou a Frauenstädt um relato entusiástico sobre a visita que tanto o estimulara: “Este rapaz é no mínimo (*wenigstens*) igual a você, se é que não o supera, tanto no que se refere ao conhecimento exato de todos os meus escritos como na convicção que adquiriu a respeito de minha verdade; seu zelo é indescritível e me proporcionou muita alegria... Vou-lhe dizer: tornou-se um verdadeiro fanático.”⁸⁷⁸

Realmente, não se pode dizer que Adam von Doß fosse realmente um “evangelista”; ele foi mais um “apóstolo”, no sentido das epístolas paulinas, porque escreveu um grande número de cartas a pessoas ilustres e de erudição comprovada, mas a quem ele mesmo em absoluto não conhecia pessoalmente, para dizer-lhe que deveriam finalmente ler a obra de Schopenhauer...

O membro mais ativo desta novel comunidade, em tudo o que se referia às relações com o exterior foi sem dúvida Julius Frauenstädt, a quem, apesar de chamar de seu “Arquievangelista” (*Erzevangelisten*), foi quem Schopenhauer tratou na realidade com menor consideração. Frauenstädt foi o protótipo do bom servidor: publicou artigos diligentemente, comentava em público os ensinamentos do mestre, combatia seus inimigos e detratores, pesquisava em livros e periódicos a menor referência a Schopenhauer, relatando logo fielmente os seus achados. Procurava livros para enviar ao respeitado mestre e lhe proporcionava ajuda em muitos sentidos, inclusive obtendo e enviando informações sobre o movimento da Bolsa. Apesar de tudo isso, teve de suportar várias vezes acres recriminações. Frauenstädt tinha um caráter nervoso acima do normal, era precipitado, um tanto versátil demais e, acima de tudo, sua capacidade de compreensão não estava à altura de sua curiosidade intelectual. Desse modo, deixou-se arrastar por todo tipo de mal-entendidos. Chegou a dizer, por exemplo, que a “vontade” de Schopenhauer era definitivamente um Absoluta transcendente à experiência. Provavelmente tinha a intenção de tornar a verdade schopenhauereana em um conceito mais digerível pelos teólogos. Quando soube disso, Schopenhauer o repreendeu: “Meu valioso amigo, tive de recordar seus

muitos e grandes méritos em favor da propagação de minha filosofia, para não perder as estribeiras e explodir de raiva desta vez. [...] Em vão lhe escrevi, por exemplo, que você não deve buscar a “coisa em si” no reino das nuvens (*Wolkenkuckucksheim*) (isto é, lá onde se assenta o deus dos judeus), mas sim nas coisas deste mundo, na mesa em que escreve, por exemplo ou na cadeira que tem por baixo de seu digníssimo assento (*Westhesten*). [...] Minha filosofia não se refere a qualquer castelo construído nas nuvens, mas exclusivamente a este mundo, ou seja, é uma filosofia “imanente” (*immanent*) e não tem nada de transcendente.”⁸⁷⁹

Em determinada ocasião na qual Frauenstädt ousou rebelar-se contra os “grosseiros bramidos” (*grobianisch Brüllen*) do mestre — Schopenhauer o havia acusado de “namorar” (*liebäugeln*) com a moral “bestial” (*bestialischen*) do materialismo — Arthur chegou a interromper sua correspondência com ele. Mas Frauenstädt, que era uma alma fiel, prosseguiu em sua evangelização. Alguns anos mais tarde, em 1859, Schopenhauer lhe agradeceria nomeando-o herdeiro dos direitos autorais de suas obras publicadas, do mesmo modo que as provenientes do legado póstumo de seus manuscritos inéditos.

Dentro desse grupo, inicialmente pequeno, Schopenhauer se divertia em representar seu papel de supremo chefe da igreja (*Kirchenoberhaupt*). É uma igreja em diáspora, cujos membros estão espalhados, mas sobre a qual Schopenhauer, que tanto criticara o dogmatismo filosófico, vigiava algumas vezes com severidade dogmática. Nunca fora capaz de suportar qualquer crítica e demonstrou-se particularmente avesso a elas quando provenientes de sua própria comunidade. Deste modo, sua determinação era: “Deixem as palavras tais como estão” (*Sie sollen das Wort lassen ‘stan’*). Quando era informado de que vários membros de seus seguidores se haviam reunido em alguma parte, costumava comentar, parodiando o evangelho: “Onde quer que dois estejam reunidos em meu nome, ali estou eu também no meio deles.”⁸⁸⁰

Antes que lhe chegasse a fama, Schopenhauer cultivou sua maneira de tratar com esta comunidade, que tinha alguns elementos de conventículo (reunião de bruxos) ou de associação secreta e nutria seu orgulho tão ressentido durante os longos anos em que permanecera desconhecido. Contudo, esse orgulho ainda teria de sofrer alguns golpes significativos no começo da década de cinquenta.

Em 1850, concluiu seu livro *Parerga und Paralipomena* [Suplementos e Crônicas], uma obra a que se dedicara durante os últimos seis anos. Tratavam-se de “escritos secundários” (*Neberwerke*) e de “detalhes pendentes” (*Zurückgebliebene*), como ele mesmo disse ou, conforme também os definiu, de “pensamentos dispersos, ainda que sistematicamente ordenados, versando sobre temas variados”, entre os quais se encontravam os *Aphorismen zur Lebensweisheit* [Aforismos sobre a sabedoria da vida], que se haviam de tornar tão famosos alguns anos depois.

Schopenhauer ofereceu a obra a Brockhaus em 26 de julho de 1850. “Penso que, depois disso, não escreverei nada mais, visto que desejo evitar trazer ao mundo os filhos débeis da velhice, cuja única função será acusar (*anklagen*) seu pai e fazer diminuir sua fama (*seinen Ruhm schmälern*).”⁸⁸¹ Declarou que esta obra “era mais popular, sem termos de comparação, com relação a todas as anteriores”,⁸⁸² porque se tratava, de certo modo, da sua “filosofia para o mundo”. Não obstante, Brockhaus não tinha qualquer motivo para acreditar nisso e recusou sua oferta. Tentou outras editoras e estas se demonstraram igualmente pouco receptivas. Então surgiu o providencial Frauenstädt, que conseguiu que uma editora de Berlim publicasse finalmente os *Parerga und Paralipomena* [Suplementos e Crônicas]. Os dois volumes apareceram em novembro de 1851. Este foi o divisor de águas, o ponto decisivo (*Wendepunkt*) que modificou sua aceitação. Arthur finalmente triunfou por meio de sua “filosofia para o mundo”, ainda que isto não se deva unicamente a seus próprios méritos: o “espírito da época” se havia transformado (*gewandelte Zeitgeist*) e se dispôs a percorrer metade do caminho até encontrá-lo. Deste modo, finalmente Schopenhauer alcançara o seu próprio tempo.

Contudo, a opinião atualmente expressada por tantos, segundo a qual a época de Schopenhauer chegara como consequência do fracasso da Revolução de 1848, com toda a angústia existencial, a decepção, o derrotismo generalizado e o pessimismo que predominavam no cenário cultural, não corresponde absolutamente aos fatos.

Naturalmente, entre os ativistas de esquerda, sobretudo entre os mais radicais, imperava a depressão e a sensação de inutilidade depois de tudo o que tinha sido feito. É natural que a filosofia de Schopenhauer caísse aqui sobre um solo já adubado. Herwegh é um dos melhores exemplos neste

sentido. Este cantor das “ameias do partido” em cuja defesa invocara até mesmo os “deuses olímpicos”, um ativista militante — que tomara parte na sublevação dos militares de Baden em abril de 1848 — encontrara uma cópia de “O Mundo como Vontade e Representação” depois de sua fuga para o exílio na Suíça e conseguira que seu amigo Richard Wagner também se entusiasmasse pelo filósofo.

Mas em camadas muito amplas do público burguês instruído — foi precisamente neste âmbito que começou a exercer influência a sua “filosofia para o mundo” dos “Suplementos e Crônicas” — não havia o menor sinal de um estado de ânimo fundamentalmente pessimista. Seria mais certo dizer justamente o contrário: a crença no progresso se ampliava e crescia sem cessar, ainda que, de certo modo, tivesse modificado a sua configuração: tornara-se “realista”, como diziam os contemporâneos. Afastados de toda exaltação e das especulações nebulosas, o artificioso dos teóricos lhes parecia agora uma coisa puramente irrisória. Era mais do que tempo de terminar de uma vez por todas com aquele monte de pretensões destinadas a impor exigências exageradas sobre a realidade! Chegara a época de agir com paciência. Em vez da tendência subjetiva do espírito, agora predominava a tendência dita “objetiva”, tanto no tratamento das coisas, como de suas relações umas com as outras. De todos os lados ressoava um clamor comum, um grito que surgia do mundo da política, dos diversos setores da literatura, das áreas da ciência, do âmbito da vida quotidiana e até mesmo dos grupos filosóficos: “Chegou o momento de retornar ao solo firme dos fatos!” Em 1853, o pensador liberal Ludwig August von Rochau publicou seu livro, *Grundsätze der Realpolitik* [Fundamentos da Política Realista], obra através da qual proporcionou à sua época um lema que demonstraria grande longevidade: o importante é propugnar uma política de mudanças mediante sua adaptação aos dados presentes. Concretamente, isto significava o seguinte: aceitar a solução prussiana para a assim chamada “questão nacional” (*nationalen Frage*). O próprio Marx tratou de fincar os pés no solo firme dos fatos. A missão messiânica do proletariado passou para o segundo plano e agora ele começou a analisar com detalhes minuciosos o corpo social, cuja alma era o “capital”, apresentando a seguinte pergunta: “Será que não são as estruturas sociais que fazem a história, ao invés de serem os homens?”

No princípio da década de cinquenta, alguns livros de grande popularidade na linha do materialismo vulgar inundaram o mercado: entre eles, *Kreislauf*

des Lebens [A Circulação da Vida], de Moleschott; *Bilder aus dem Tierleben* [Imagens da Vida Animal], de Vogt; e, acima de tudo, *Kraft und Stoff* [A Energia e a Matéria], de Ludwig Büchner.⁸⁸³ Estas obras combatiam acima de tudo a metafísica, atacavam toda forma de pensamento especulativo, empregando como argumentos em contrário os fatos materiais descritos da forma mais crua. “O pensamento está para o cérebro assim como a bile está para o fígado ou a urina para os rins,” conforme escreveu Büchner.

O sentimento de autocomplacência de que o materialismo estava possuído foi expressado em um nível mais elevado por Czolbe, em 1855: “Querer melhorar o mundo cognoscível mediante a invenção de alguma coisa suprassensível e querer converter o homem em um ser que se destaca da natureza por lhe acrescentar uma parte suprassensível é precisamente [...] uma demonstração de soberba e de vaidade. Isto porque se acha fora de dúvida que a insatisfação para com o mundo dos fenômenos que constitui um dos argumentos mais profundos para supor o suprassensível não é algo de moralmente positivo, mas simplesmente uma debilidade moral.”⁸⁸⁴

As reflexões de Czolbe se concluem pela seguinte frase: “Contenta-te com o mundo que te foi dado.” (*Begnüge Dich mit der gegebenen Welt*). Para Heinrich Czolbe (do mesmo modo que para muitos de seus contemporâneos), existia uma espécie de dever moral para aceitar o “realismo”.

Também Fontane⁸⁸⁵ — arrastando com ele toda uma corrente literária — se deixou seduzir pelo dever do realismo. Poucos anos se haviam passado desde a ocasião, durante a Revolução de 1848, em que, na falta de melhor armamento, apoderou-se de uma escopeta de madeira em uma sala de acessórios teatrais; mas agora passara a formular o seguinte programa estético: “O que caracteriza nossa época em todos os níveis é o seu realismo. Os médicos abandonaram as teorias e suposições acerca das combinações de “humores” e exigem cada vez mais a realização de experiências anatômicas e químicas; os políticos (de todos os partidos) dirigem o olhar para as verdadeiras necessidades e deixam aos púlpitos os modelos de perfeição. [...] Este realismo de nossa época não somente encontra na “arte” (*Kunst*) seu eco mais decidido, como em nenhum outro setor de nossa vida se expressa tão visivelmente como através dela; [...] o realismo é inimigo jurado de toda frase feita, de todo lema, de toda palavra de ordem e de toda a exaltação; [...]

contudo, ele não exclui nada senão as mentiras e as artificialidades.”⁸⁸⁶

Filosoficamente, Hegel passou a ser tido como ultrapassado (*passé*). Poucos anos antes, na época anterior ao Março de 1848 (*Vormärz*) ele fora “erguido sobre um pedestal” (*auf die Fuß gestellt*). Porém a “realidade” (*Wirklichkeit*) em que se pretendia penetrar nessa época conservava uma aura singular; o acesso a essa realidade continuava a ser especulativo apesar de tudo; por trás do “corpo” (*Leib*) de Feuerbach e do “proletariado” (*Proletariat*) de Marx se escondia, como todos sabemos, uma “mais-valia” (*Mehrwert*) metafísica. “Realidade” era aquilo que se acabava por encontrar quando, por assim dizer, se percorria o caminho especulativo inverso (*rückwärts*), isto é, do fim para o princípio: foi justamente o que fizeram Feuerbach, Marx ou Schelling, este em seus últimos anos. A herança especulativa não podia ser simplesmente ignorada sem mais nem menos: era necessário realizar um grande esforço para sua eliminação. A “realidade” era ainda um alvo de desejo (*Sehnsuchtsziel*) e não a realidade evidente da “filosofia posterior a 1848” (*nach-48er Philosophie*), a qual muito rapidamente se converteu em algo corriqueiro (*platt*) tão logo terminou sua primeira fase de confrontação.

Hegel estava tão definitivamente acabado que era até mesmo possível deixar de lado a sua obra sem sequer perder tempo em desmembrar a sua textura. É bem típico desta época o veredicto proferido por Friedrich Albert Lange⁸⁸⁷ em 1875: “Não passou de uma degeneração do romantismo conceptual” (*Ausartungen der Begriffsromantik*).

O novo ideal era obter êxitos e progressos o mais rapidamente possível em qualquer área, fosse na filosofia, na política, na literatura ou na ciência, apoiando-se sempre sobre o solo firme dos fatos. Isto era válido sobretudo no campo da ciência. O químico Justus Liebig constitui um bom exemplo. Em seu laboratório de Gießen, conseguiu introduzir a “química orgânica” (*organischen Chemie*) entre as ciências experimentais exatas. Seus descobrimentos originaram uma avalanche de efeitos práticos: a “química agrícola” (*Agrarchemie*), ou seja, o cultivo dos campos com adubos químicos. Seus êxitos práticos lhe permitiram polemizar com grande agudeza contra os restos de filosofia natural que ainda permaneciam no ensino da medicina. Chamava a filosofia da natureza (*Naturphilosophie*) de uma “praga de nosso século” (*Pestilenz unseres Jahrhunderts*). Afirmava mais ainda: “Um homem que mata outro em um momento de loucura é encarcerado ou internado em

um manicômio; mas se permitiu à filosofia da natureza e ainda se lhe permite até hoje, formar nossos médicos e lhes transmitir o seu próprio estado de loucura, o qual os autoriza a matar milhares de pessoas com uma consciência tranquila de estar seguindo os princípios corretos da medicina.”⁸⁸⁸ Pode-se observar que aqui se saldavam antigas contas. A ciência exata estivera por tempo demais à sombra da ciência especulativa. Na nova época do “realismo”, os ressentimentos acumulados podem finalmente descarregar sua cólera (*sein Mütchen kühlen*).

O solo das coisas precisava ser trabalhado e adubado cuidadosamente para que a realidade pudesse crescer e desenvolver-se nele. Os fatos tinham de ser compreendidos, em primeiro lugar, por meio da experiência (*durch Erfahrung feststellen*). Na filosofia exposta por Hegel e desenvolvida por seus contemporâneos isto não era absolutamente evidente por si mesmo. Para eles, o concreto ainda não fora encontrado, mesmo que a experiência garantisse sua existência: primeiro precisava ser iniciado e apresentado por meio de conceitos construtivos (*konstruierenden Begriff eingefangen*) e só então podia ser considerado como algo “real” (*etwas Wirkliches*).

Em segundo lugar, era preciso controlar a experiência, a fim de que esta não fosse enganosa (*untrüglich*). A experiência só era válida se fosse uma experiência “controlada” (*kontrollierte*), que pudesse ser “repetida experimentalmente” (*experimentell wiederholbar*). Isto significava também que a experiência somente seria aceita quando fosse “comunicável” (*kommunikabel*), isto é, transmissível a outras pessoas. Havia, portanto, uma democracia imanente nas ciências empíricas: somente era considerado verdadeiro aquilo que poderia ser, dentro de determinadas circunstâncias (experimentalmente estabelecidas [*experimentell hergestellten*]) objeto da experiência de qualquer um (*jedermanns*). No empirismo científico não existia uma hierarquia de experiências, nem uma aristocracia do espírito, porém, ao menos segundo o que se pretendia, todos eram funcionários (*Angestellte*) de igual categoria dentro de um processo de investigação. Assim, ainda que de maneira indireta (*vertrackte Weise*), através das ciências empíricas, foi dado um passo em direção a satisfazer uma das exigências do progresso burguês — a igualdade (*Gleichheit*) — um elemento finalmente resgatado depois de uma longa espera. Não é portanto de estranhar que as ciências empíricas validassem a ideia do progresso (*Fortschrittgedanke*), não

somente por seus resultados concretos e práticos, como também por suas estruturas experimentais (*Erfahrungsstrukturen*).

Em terceiro lugar, estes “fatos” (*Tatsachen*) deviam ser reduzidos e atomizados até que se conseguisse descobrir quais fossem os elementos que entravam em sua composição: deste modo, talvez se tornasse possível recompor (*zusammensetzen*) em novos “fatos” os elementos assim decompostos.

Com relação à “vida” (*Leben*), esse grande conceito sintético e capaz de abranger a totalidade, a partir da descoberta da célula como unidade elementar dos seres vivos, tornou-se possível falar em outros termos. Chegou-se quase a um renascimento da antiga teoria de Leibniz sobre as “mônadas”, as unidades básicas da vida e também do pensamento, só que agora se explicava os organismos como um processo de distribuição das células (*Prozeß der Zellteilung*), também recentemente esclarecido e comprovado e não era mais necessário recorrer à “harmonia preestabelecida” (*prästabiliert Harmonie*) leibnitziana. Até mesmo “os inimigos da vida” (*Lebensfeindliche*) puderam ser localizados em suas pequenas unidades. A explicação destes inimigos (*Feindaufklärung*) foi a descoberta das bactérias. A medicina iniciou imediatamente sua luta contra elas e Rudolf Virchow foi o marechal de seus exércitos internacionais.

Tudo quanto (*dasjenige*) é capaz de nascer e de morrer se transformou em alguma coisa que podia ser observável sob as lentes de um microscópio: uma natureza que não tinha nem precisava de uma metafísica. Foi abandonada definitivamente pela ciência empírica a hipótese (*Annahme*) da existência de uma “força vital” (*Lebenskraft*) de natureza imaterial.

Também as sobrevivências da fé na criação cederam ante os golpes da teoria da evolução darwiniana. A grande obra de Darwin, *Über die Entstehung der Arten durch natürlich Zuchtwahl* [Sobre a origem das espécies por meio da seleção natural], publicada em 1859, foi uma contribuição importante para o espírito de adaptação (realista) ao existente (*Anpassung ans Bestehende*). Isto porque, na realidade, o conjunto de modificações adaptativas dos seres humanos ao meio ambiente, assim como as maiores probabilidades de sobrevivência dos melhores adaptados através da *struggle of life*⁸⁸⁹ delas derivadas foi considerado pela primeira vez por Darwin como a força motriz da história evolutiva. A história da evolução, portanto, podia ser interpretada

em sua totalidade como a história de um progresso natural, isto é, material, que se realizava mediante a outorga automática de prêmios de sobrevivência àqueles que melhor se adaptassem, um progresso que certamente é pouco benigno para com os mais fracos: também entrava em jogo aqui uma contribuição do liberalismo econômico inglês (*Wirtschaftsliberalismus*), que se refletia sobre a imagem contemporânea da natureza. Mais tarde, isto foi denominado de “darwinismo social”;

A outra grande tendência desmitificadora da época, também favorável ao “realismo”, foi o historicismo. Os historiadores partidários desta tendência trabalhavam a verdade segundo processos napoleônicos: todos os “principados espirituais” (*gestigen Fürstentümer*) foram mediatizados por eles. A filosofia foi de imediato substituída pelas “histórias da filosofia” (*Philosophiegeschichten*) de todas as tendências. Um período pobre em literatura produziu as grandes “Histórias da Literatura”. A fama de Ranke⁸⁹⁰ chegou até os livros de leitura das escolas primárias públicas. Dentro do historicismo, a pergunta “metafísica” sobre o Ser e o sentido do Ser se reduziu à pergunta sobre o “Ser transformado” (*Geworden-Sein*). Era suficiente saber como alguma coisa chegou a ser o que é. A verdade se fragmentou no jogo histórico das “verdades”. Esta verdade plural se demonstrou como a grande força do Relativismo.

Apesar de tudo, é necessário assinalar que esse “realismo” dominante, que se expandiu para todos os campos da cultura e não representava senão um impulso renovado para a secularização (*Säkularisierungsschub*), bem lá no fundo tinha um núcleo vazio (*tauben Kern*). Isto se percebia particularmente nos depoimentos e atitudes dos próprios homens de ciência. Em uma reunião de pesquisadores, realizada em 1854, por exemplo, na cidade de Göttingen, então um grande centro de pesquisas, ocorreu uma grande disputa. Uma parte significativa destes cientistas envidou esforços para “salvar a alma” (*die Seele zu retten*) e tiveram de suportar, ao invés de argumentos baseados em fatos e pesquisas, acusações emocionais, como a de partilharem da fé dos “mineiros de carvão” (*Köhlerglaubens*).

O fato de que uma parte dos cientistas ainda se refugiava por trás do conceito da “alma”, logo nessa época em que o materialismo e o naturalismo eram as correntes dominantes, era sintoma de um mal-estar subjacente que explicava por que cresceu tão subitamente a disposição para compreender a

metafísica de Schopenhauer. O fato é que nela se encontrava presente uma maneira de pensar que há longo tempo enfrentava a filosofia do espírito, que era agora rechaçada por todos; porém, apesar disso, não conduzia a um materialismo ou naturalismo irreduzíveis. É bem verdade que a filosofia de Schopenhauer podia ser facilmente — muitas vezes o foi — interpretada de forma errônea no sentido de favorecer o materialismo, mas sua metafísica da vontade contrastava de forma demasiado clara com o materialismo grosseiro reinante no ambiente pseudocultural da época. A isto se acrescia uma outra dimensão: muitos acreditavam poder descobrir por trás das opiniões manifestas por Schopenhauer uma espécie de vitalismo disfarçado. Esse vitalismo era uma ideologia que atribuía à sóbria “imanência” empírica, em torno da qual todos os contemporâneos pareciam ter-se congregado, uma “profundidade” (*Tiefe*) cuja falta era precisamente a causa que se manifestava no meio científico através de variados sintomas de intranquilidade.

Em Schopenhauer, era possível encontrar um elogio sóbrio do sentido da realidade e das explicações materialistas, assim como uma fundamentação, que descendia em linha direta de Kant, das razões pelas quais a nossa curiosidade empírica se percebia forçada a seguir por esse caminho. Schopenhauer sem dúvida aprovava os procedimentos materialistas, mas simultaneamente era possível encontrar em sua obra a demonstração enfática de que esse acesso (*dieser Zugang*) à realidade não é o único possível (*nicht der einzige ist*). Isto porque o mundo representado através da matéria (*materiell vorgestellte Welt*) é apenas uma representação. Schopenhauer provocou mais um renascimento do estudo de Kant e, acima de tudo, “abriu a possibilidade de um ‘materialismo como se’” (*eröffnete die Möglichkeit eines ‘Materialismus als ob’*). Deste modo, era possível dedicar-se ou apoiar totalmente a ciência empírica no sentido estrito, aceitar o espírito materialista que a acompanhava ou dela decorria, sem que por isso nos tornássemos totalmente aprisionados por ele. Quando o “mais além” (*Jenseits*) da vontade schopenhauereana era experimentado dentro de si mesmo, era possível resistir ao sorvedouro (*Sog*) de uma imanência meramente material.

Mais influente ainda que este “materialismo do como se” (*Als-ob-Materialismus*) foi a “Ética do como se” (*Als-ob-Ethik*) que Schopenhauer esboçou em sua assim-chamada “filosofia para o mundo”. A partir de 1850, os aforismos contidos em seus *Parerga und Paralipomena* [Suplementos e Crônicas] se tornaram rapidamente o livro de cabeceira (*Hausbuch*) da

burguesia instruída.

Como vimos anteriormente, Schopenhauer permitira que sua própria (*eigentlich*) ética prática desembocasse no mistério da compaixão (*Mysterium des Mitleids*), que representava para ele a unificação com o sofrimento de todo o existente, a dor universal, a ruptura do princípio da individuação e o desarmamento (*Abrüstung*) na luta pela autoafirmação. Quando um indivíduo deixava penetrar dentro de si o sofrimento dos demais isto se devia ao fato de que, de uma forma ou outra, já pactuara uma aliança secreta com o grande “não” proferido contra a vontade de viver. A vontade compassiva (*mitleidige Wille*) era uma vontade que já se achava em processo de “transformação” (*Wenden*). Porém, como também já explanamos, nada disso podia ser “induzido” (*fordern*) e tampouco era exigido imperiosamente por qualquer sabedoria da vida (*Lebensklugheit gebietet*): ou acontecia ou não acontecia. Considerando-se que se tratava de um abandono (*Nachlassen*) dos impulsos gerados pelo egoísmo (*egoistischen Spannungen*), demonstrava-se irracional (*unvernünftig*) a partir da perspectiva da autopreservação. A ética da compaixão não tinha nada em comum com a conquista da própria felicidade (*Glückserwerb*). Perante esta, a “ética do como se” esboçada por Schopenhauer em seus *Aphorismen zur Lebensweisheit* [Aforismos sobre a sabedoria da vida] se encontrava sob um signo completamente diferente. Esta deveria realizar uma “adaptação” (*Anpassung*) perante o princípio da autoconservação (*Selbsterhaltung*) a fim de poder aspirar a uma vida moderadamente feliz (*Maßen glücklich*), tanto quanto lhe fosse possível. Mas Schopenhauer somente podia dar conselhos para a obtenção de uma vida feliz com grandes reservas (*Vorbehalten*). Sua “perspectiva ética-metafísica mais elevada” (*höherer metaphysisch-ethischer Standpunkt*) conduzia à negação da vida, conforme recordou uma vez mais em sua introdução a este livro: “Em consequência, toda a exposição que faremos a seguir repousará, de certa maneira, sobre uma acomodação, na medida em que permanece ligada à perspectiva empírica habitual e assim conserva os seus erros.”⁸⁹¹

Neste ponto foi mitigado o pessimismo básico e a sabedoria para a sobrevivência e autoafirmação, censurada em outras ocasiões, recebeu agora uma nova valorização de caráter pragmático: a questão a que os *Aforismos para a Sabedoria da Vida* pretendiam responder era a seguinte: Supondo que a vida valha a pena ser vivida, como então deveríamos conduzi-la de modo tal a

obter a melhor medida de felicidade alcançável? É nisso que consistia a “filosofia para o mundo”, na qual colocava entre parênteses o escândalo metafísico existente em sua obra principal. Essa filosofia debilitava o “não” esotérico à vida, convertendo-o em um “sim” esotérico amortecido: se não podemos deixar de entrar no jogo, ao menos o façamos com o devido ceticismo e com a firmeza do desencanto: inverter nas apostas o mínimo possível e dar tão pouco crédito aos resultados desse jogo quanto nos seja possível. Se temos mesmo de participar da comédia ou da tragédia da vida — e se quisermos fazê-lo — deveremos ter, no mínimo, o cuidado de sermos “espectadores e atores ao mesmo tempo” (*Zuschauer und Schauspieler zugleich*).⁸⁹²

O que Schopenhauer recomenda é uma “atitude do como se” (*Haltung des Als-ob*); em linguagem moderna, poderia ser expressada: “Você não tem mesmo nenhuma chance, mas aproveite o que aparecer!”

Essa “felicidade” (*Glück*) relativa — de onde poderia vir?

Schopenhauer enumerava três fontes. Provém, em primeiro lugar, “daquilo que se é” (*was einer ist*); em segundo, “do que se tem” (*was einer hat*); e finalmente, “daquilo que se representa” (*was einer vorstellt*). Era nestas três dimensões — o próprio Ser, o Ter e o Valer — que se representava, segundo Schopenhauer, a comédia da busca da felicidade (*Glückssuche*).

As coisas que Schopenhauer mais valorizava, seguindo o estilo da Stoa,⁸⁹³ eram a confiança e a segurança. O que podem tirar de mim? (*was kann man mir nehmen?*) De que dependo? (*Wovon hänge ich ab?*) Sobre o que tenho o menor controle? (*Worüber habe ich die wenigste Macht?*)

O “Valer” (*Gelten*) é o reflexo de minha existência ante os olhos dos outros, portanto é sobre isto que exerço a menor influência. Se esperarmos obter a felicidade através de nossa fama e reputação, estamos construindo sobre terreno incerto. Além disso, é muito fácil que, ao nos esforçarmos para “ser algo para os outros” (*für die anderen etwas sein*), acabemos por nos perder de nós mesmos.

O “Ter” (*Haben*) nos proporciona comodidade e proteção (*Bequemlichkeit und Schutz*), — aqui Schopenhauer fala francamente a respeito de si mesmo — mas isto nos pode ser facilmente roubado ou perdido de outra maneira. Além disso, o Ter possui uma força que pode ser voltada contra nós. No final, é o Ter que nos tem (*hat uns das “Haben”*). A melhor atitude é “ter como se

não tivesse” (*haben als man hätte nicht*).

Neste sentido, Schopenhauer recomendava uma “retirada” (*Rückzug*), isto é, em linguagem militar, encurtar as frentes de combate, de tal modo que a superfície exposta a ataques fosse a menor possível. O “ganho de felicidade” (*Glücksgewinn*) que nos proporcionava este recuo é que ele “nos devolve a nos mesmos” (*wir uns selber zurückgibt*).⁸⁹⁴

O “Ser” (*Sein*) é o elemento sobre o qual temos maior controle. Devemos descobrir o que somos, porque não podemos escapar de nós mesmos, se bem que este controle é relativo e podemos falhar nesta descoberta. O ideal é criarmos uma espécie de autarquia: tirar o máximo de prazer do que nós somos, das faculdades espirituais, da fantasia, do poder da imaginação criadora (*Einbildungskraft*), de nosso próprio temperamento e da faculdade de exercer um influxo positivo sobre todas estas características mediante o desenvolvimento consciente da personalidade e o exercício da autoeducação. Naturalmente, teremos de enfrentar o poder de nossa própria vontade que, longe de se achar à nossa disposição, se expressa na forma de desejos do que é externo (*als Begehren sich äußernd*), arrastando-nos para o mundo das posses e para o mundo dos outros. Para obter a autarquia, precisamos domar o poder da vontade. Temos de fazer predominar dentro de nós o poder da reflexão, porque somente esta capacidade nós dá a sabedoria perante a vida (*Lebensklugheit*), submetida ao princípio da realidade, uma atitude em que se mistura necessariamente um certo grau de negação da vontade (*Beimischung der Willensverneinung*). Através destas recomendações, Schopenhauer estava, em certo sentido, estabelecendo este “ponto de vista metafísico-ético mais elevado” (*höheren metaphysich-ethischen Standpunkt*) que ele, na realidade, pretendia deixar entre parênteses (*ausklammern*).

Schopenhauer propunha — em termos existencialistas mais modernos — subtrair o “eu” (*Selbst*) do mundo da “inautenticidade” (*Uneigentlichkeit*) das posses e do valor que pretendemos assumir perante os demais e, para esse fim, consagrava a maior parte de seus *Aphorismen zur Lebensweisheit* [Aforismos sobre a sabedoria da vida], contidos nos *Parerga e Paralipomena* [Suplementos e Crônicas] a uma espécie de “luta corporal” (*Handgemenge*) com esse “mundo exterior” (*Äuseren*). Aqui existia uma lógica: ao tentarmos extrair o “eu” com tanta violência do mundo exterior, os mil fios que nos conectam com o “Fora” (*Draußen*) são rompidos de forma dolorosa

(*schmerzhaft*). O próprio Schopenhauer reconheceu que o mundo dos outros inserido dentro de nós mesmos é o “espinho mais doloroso” (*peinigende Stachel*) que só podemos arrancar com grande dificuldade de “nossa carne” (*am schwersten aus unserm Fleisch herausziehen*).⁸⁹⁵ Deste modo, Schopenhauer prestou um tributo ao poder superior da sociedade, contrariamente ao que faziam os estoicos. Contudo, uma coisa permanecia evidente para ele: a felicidade não poderia ser obtida “por meio” (*durch*) da sociedade, porém “apesar” (*trotz*) da sociedade.

Schopenhauer, mesmo assim, nos proporcionou alguns conselhos sobre a melhor maneira de arrancar um mínimo de felicidade da sociedade em que nos achamos inseridos. Mas o mais importante deles não se encontra formulado nos Aforismos para a Sabedoria da Vida e sim em uma imagem que anotara em seus diários quarenta anos antes. “A sociedade pode ser comparada a uma fogueira, com cujo calor um homem prudente se aquece à distância, mas sem nunca se aproximar demais, como um idiota que se deixa queimar e depois foge para o frio da solidão, lamentando-se de que o fogo queime.”⁸⁹⁶

O mesmo ensinamento se encontra na famosa parábola dos porcos-espinho, contida nas *Paralipomena* [Crônicas], que Schopenhauer contara pela primeira vez, no princípio da década de trinta, a Karoline Jagemann, por quem se achava então apaixonado: “Um bando de porcos-espinho, durante um dia frio de um inverno rigoroso, começou a se apertar uns contra os outros, a fim de se protegerem do congelamento com o calor mútuo. Mas logo começaram a sentir-se espinhados uns pelos outros e se afastaram; mas a necessidade de se aquecerem fez com que se aproximassem novamente, até que se repetisse a dor dos puaços sofridos pela proximidade dos espinhos, repetindo-se o segundo mal, o que fez com se afastassem uns dos outros mais uma vez; deste modo, se moveram, oscilando para perto e para longe, impelidos pelo efeito de ambos os sofrimentos, até que conseguiram encontrar a “distância conveniente” (*mäßige Entfernung*) para que se pudessem suportar mutuamente da melhor maneira possível” (*am besten aushalten könnten*).⁸⁹⁷

Todos os demais conselhos sobre a sociedade se relacionavam, de um modo ou de outro, com esta “distância conveniente”. Devemos levar conosco a própria solidão (*Einsamkeit*) quando nos inserirmos na vida social.

Schopenhauer, entre outras coisas, defendia a cortesia (*Höflichkeit*), uma qualidade que ele definia como “um acordo tácito (*stillschweigende Übereinkunft*) para se ignorar mutuamente a miserável constituição (*Beschaffenheit*) intelectual e moral dos outros e não se importar com ela.”⁸⁹⁸ Também recomendava guardar segredos, mesmo os mais inocentes, porque se pode ter plena certeza de que, mais cedo ou mais tarde, esse conhecimento será utilizado contra nossos próprios interesses — inclusive por essas pessoas a quem mais amávamos até esse momento. Previne contra a “estupidez da honra nacional” (*Torheit des Nationalstolzes*), porque esta “denuncia, naqueles que se acham dominados por ela, a falta de qualidades ‘individuais’ (*individuellen*) das quais se possam envaidecer, caso contrário não recorreriam a um tipo de orgulho que são forçados a dividir com tantos outros milhões.”⁸⁹⁹

Todos os seus conselhos pressupõem que a sociedade seja um conjunto de inimizades latentes e de malevolência mútua (*des wechselseitigen Übelwollens*). O amor e a amizade são bastiões da benevolência (*Wohlwollen*) mas, de um modo geral, são perdidos muito mais depressa do que se costuma acreditar. Age corretamente aquele que considera o amor e a amizade como parte daqueles bens (*Güter*) que é melhor ter “como se não os tivesse” (*als hätte man sie nicht*). Pior ainda é o caso de um amor consolidado (*verfestigt*) em matrimônio. Schopenhauer dá conta dele por meio de uma observação lacônica e malevolente: “Entre as coisas que um homem têm, não contei a mulher e os filhos, porque na realidade o que acontece é que estes têm a ele.” (*er von diesen vielmehr gehabt wird*).⁹⁰⁰ O matrimônio não tem nada a ver com a economia da felicidade moderada.

Schopenhauer não se limitou a dar conselhos; nos *Aphorismen zur Lebensweisheit* [Aforismos sobre a Sabedoria da Vida] traçou também, embora se situasse a uma distância conveniente, várias facetas de um autorretrato. Por exemplo, quando descreveu o cuidado que se deve ter para conservar a própria saúde — nosso maior bem — em que descreveu a dieta que manteve ao longo de sua vida. O mesmo aconteceu quando se dispôs a dar conselhos de como minimizar o perigo de uma perda de fortuna mediante uma administração razoável dos próprios bens; ou quando refletiu sobre a maneira mais adequada de se preparar para a morte inevitável; ou quando raciocinou sobre a ânsia pela fama ou outros efeitos da vaidade.

Schopenhauer, que sofreu durante tanto tempo a falta de reconhecimento, sabe muito bem do que está falando nas seguintes passagens: “Com relação a eudemonologia,⁹⁰¹ a fama é somente um alimento mais agradável e apetitoso para nosso orgulho e nossa vaidade. Estas qualidades já se encontram presentes em demasia na maior parte dos seres humanos e inclusive em grau maior naqueles que de algum modo são capazes de alcançar a fama, embora não a tenham alcançado e que, portanto, tem de arrastar consigo a consciência incerta de seu valor superior até que chegue a oportunidade de provar que o possuem para que seja reconhecido; até esse momento, a única coisa que experimentam é o sentimento de uma injustiça secreta” (*als erlitten sie ein heimliches Unrecht*).⁹⁰²

Pouco antes de sua morte, Schopenhauer acrescentou a um exemplar do livro a seguinte anotação manuscrita: “Uma vez que nosso maior prazer consiste em sermos “admirados” (*bewundert*), embora os admiradores não se prestem facilmente a este papel, inclusive quando existem motivos sobejos para isso, o homem mais feliz será aquele que, de uma forma ou de outra, consiga admirar-se a si mesmo com sinceridade. Precisa simplesmente ter cuidado para que os outros não o induzam ao erro (*irremachen*) em um sentido ou no outro.”⁹⁰³

De fato, Schopenhauer conseguiu admirar a si mesmo durante todo o tempo que foi necessário até que lhe chegou a admiração vinda de fora, uma admiração que se deveu sobretudo à ampla aceitação de seus Aforismos.

Por que precisamente por causa desta obra?

Na “filosofia para o mundo” de Schopenhauer, o pessimismo é apenas relativo: é um pessimismo que penetra em todas as atitudes, mas do qual realmente não se retiram as consequências radicais da negação. Certamente é sugerida uma grande sensação de mal-estar, mas logo esta é posta entre parênteses e salientado o amor pela vida. Schopenhauer ofereceu aqui uma doutrina sobre a vida na qual procurava demonstrar que, apesar de tudo, era possível seguir em frente. Definitivamente, ele mesmo seguiu em frente, apesar de tudo. Foi dessa experiência que brotou o ensino que, embora contando sempre com a possibilidade do pior, tem a sabedoria de se entender com o mal menor. O “anseio da felicidade” (*Sehnsucht nach Glück*) foi aqui prudentemente restringido a uma “precaução perante a infelicidade” (*Besorgnis vor Unglück*).⁹⁰⁴

Schopenhauer exerceu também sua influência sobre aqueles que não queriam comprometer-se a fundo com nenhum projeto: nem à cultura do desespero, nem a cultura do progresso. Seus primeiros seguidores foram homens leais, solidamente estabelecidos e, na maior parte dos casos, moderadamente bem-sucedidos. Devemos por este motivo considerar que a “filosofia para o mundo” de Schopenhauer era uma filosofia típica do “período Biedermeier”? Assim seria, caso merecesse ser censurada como típica dessa época a negativa a descobrir as consequências práticas radicais de uma doutrina. Pessoalmente, duvido que seja assim. Nietzsche desenvolveria, alguns anos mais tarde, o pensamento de que existem certas verdades para as quais o melhor conselho consiste precisamente em “negar-se a realizá-las” (*nicht verwirklichen*) e que, inclusive, é melhor conservar em silêncio e que, em nenhuma circunstância deveriam ser submetidas ao “imperativo da consequência” (*Gebot der Konsequenz*). Que motivos há para tais consequências?

É voz corrente que o pensamento se deve converter em ação, que devemos ser consequentes e viver de acordo com as verdades que reconhecemos como tais. Vejamos, contudo: a imposição deste princípio não acabará por produzir uma autocensura? No final, somente nos atreveremos a pensar o que se acredita poder realizar através da vida; ou opostamente, depois de termos pensado em qualquer coisa, teremos de vivenciá-la a qualquer preço, mesmo que seja o da autodestruição. No primeiro caso, todo o pensamento radical será afastado; no segundo, se sacrificará ao pensamento puro o total das ações da vida. Não seria melhor então separar o pensamento e a ação, cada um em seu próprio âmbito, para que cada um possa alcançar respectivamente seu direito e sua verdade dentro deste círculo próprio? Em determinada ocasião, Spinoza disse, embora com outras palavras, mais ou menos o seguinte: “Só posso pensar em tudo, se não tiver de fazer tudo.” Se quisermos proteger o pensamento radical dos compromissos da ação e as ações dos pensamentos radicais, teremos efetivamente de renunciar às consequências.

Há verdades destinadas a serem vividas e outras que não o são. Realmente, devemos nos prender a ambas, mas isto somente pode ser realizado se renunciarmos à perigosa ilusão de que são intercambiáveis entre si, isto é, que um tipo de verdade que pode ser experimentada praticamente através da vida se pode converter em um tipo de verdade que não tem condições de ser experimentado e vice-versa. Na verdade, distinguir entre umas e outras é um

delicado ato de malabarismo. Somente quem não sofre de vertigens terá condições de chegar à beira de um abismo e olhar o que pode ser enxergado lá no fundo. Somente quem tem plena segurança de sua vontade de viver terá a coragem suficiente para pensar a negatividade até seu final mais negro e encarar o caráter basicamente abismal da vida. E é isso justamente que aconteceu com Schopenhauer: o pensamento de negação da vontade permaneceu sempre dentro dele protegido pela vontade (*willengeschützt*). Ele contemplou a negação desde a segurança dos bastidores e atraiu para junto de si, também nos bastidores, nem na plateia e nem no tablado do palco, todos aqueles que se moviam com crescente mal-estar através da cultura dominante. Ali se encontravam a resguardo da intervenção total da realidade (*vor dem totalen Zugriff sicher*): aqui era possível refugiar-se tanto do “sim” como do “não” e, ao contrário, “viver como se” (*Leben als ob*), já que esta é a sempre a melhor técnica a empregar no jogo da vida, aquela que melhor nos protege de qualquer fanatismo, aquela que nos mantém do lado de fora das prisões que construímos para nós mesmos, aquela que não nos obriga a converter em ações os projetos sedentos de se tornarem realidade (*tatendurstigen Projekten*) que se dirigem à totalidade e, deste modo, têm uma influência tão funesta (*verhängnisvoll*) sobre nós.

Isto quer dizer que a filosofia de Schopenhauer tinha um fundo duplo (*ist doppelbödig*). Por um lado, ela se abandonava à prática da vida e da autoafirmação individual, mas ao mesmo tempo declarava que, “na realidade” (*eigentlich*), o indivíduo não era nada, que “na realidade” a vida também não representava absolutamente nada e que, “na realidade”, tudo é um (*alles eins sei*). Foi esse fundo duplo que, muito mais que a filosofia da arte schopenhauereana, em sentido estrito, exerceu sua influência sobre os artistas da segunda metade do século dezenove e continua a exercer até os dias de hoje. Isto provoca um sentido e uma atitude estéticos perante a vida: ao mesmo tempo leva a vida a sério e lhe atribui um fundamento de futilidade (*Nichtigen*). Certamente, cada um de nós tem de “participar do grande jogo de fantoches que é a vida” (*Marionettenspiel des Lebens*), mas ao mesmo tempo precisa perceber “os fios que nos põem em movimento e mediante os quais mantemos nossa integridade”;⁹⁰⁵ contudo, a filosofia nos abre a perspectiva de contemplar o teatro em sua totalidade, já que nos coloca nos bastidores (*Zaun*) que ao mesmo tempo nos separam tanto do palco como da

plateia e nos permitem observar tanto os atores como os espectadores de forma igual. Durante alguns instantes deixamos de ser atores para nos tornarmos espectadores de uma forma total. Este é um instante filosófico, mas ao mesmo tempo também é estético: nos permite praticar uma visão desinteressada (*unbeteiligten*), sem implicação na seriedade da participação que nos cega (*blind machenden Ernst*). Foi essa a atitude que permitiu a ironia de Thomas Mann. Ele a conheceu bem e deu graças a Schopenhauer que lhe tornara possível observar desta forma, ainda que por breves instantes, esse espetáculo do mundo como “um pode ser exatamente assim mas sem ainda ser” (*Eben-noch-sein-können*).

É também a partir desta perspectiva estética que Schopenhauer traçou a figura grandiosa que abre o segundo volume de sua obra-prima: “Através do espaço infinito giram inumeráveis esferas luminosas, ao redor de cada uma das quais gira um dúzia de outras esferas menores iluminadas pelas primeiras, já que, ainda que possuam seu próprio fogo interno, estão recobertas por camadas rígidas e frias sobre as quais uma pequena capa de mofo produziu seres vivos e capazes de conhecer — esta é a verdade empírica, a realidade e o próprio mundo.”⁹⁰⁶

É evidente que, quando se adota essa perspectiva, somente há duas possibilidades: ou nos referimos com ironia e até mesmo com uma comicidade áspera a toda essa vida presunçosa que se agita sobre a “capa de mofo” (*Schimmelüberzug*) ou então adotamos aquela a que Ulrich Horstmann chamou de “pensamento antropófugo” (*Anthropofugales Denken*), isto é, “uma fuga ao humano”, suspeitando que ela revela uma ânsia de autodissolução (*Selbstausslöschung*).⁹⁰⁷

Mas estes esclarecimentos sobre a futilidade (*Nichtigkeitserklärungen*) apresentados a partir de uma perspectiva estética são realmente antecipações (*Vorgriffe*) das campanhas militares de aniquilação (*Vernichtungsfeldzüge*) empreendidas pela seriedade de uma vida (*Lebensernst*) dominada pela inimizade universal? Talvez se possa afirmar justamente o contrário: quiçá as declarações estéticas sobre a futilidade de tudo quanto existe consigam aliviar de tal modo a seriedade da vida que lhe sobre pouca energia para se lançar em campanhas de aniquilação verdadeiras.

Seja como for, a influência de Schopenhauer se exerceu desta forma “relaxante” (*entspannend*). Do mesmo modo que a ironia de Thomas Mann,

também o humor dos grandes realistas da segunda metade do século dezenove está em dívida para com ele. Isso pode ser afirmado, por exemplo, de Wilhelm Busch, de Theodor Fontane e de Wilhelm Raabe.⁹⁰⁸

Em uma carta redigida após a leitura de Schopenhauer, Wilhelm Busch assinalou o tipo de contraste de que é derivado o seu humor: “No quartinho do sótão, fica sentado o intelecto e dali contempla todo o movimento da vida. Diz à vontade: ‘Velha! Para com isso ou vais me causar problemas!’ Mas a vontade, naturalmente, não o escuta. Chega a decepção: prazeres breves e preocupações constantes; mas nem a velhice, nem as doenças, sem sequer a morte a acalmam: a vontade segue em frente. E ainda que saia mil vezes de uma pobre pele humana, sempre encontrará outra para fazer cumprir a mesma penitência.” Busch tampouco se amedrontou em aplicar a perspectiva de distanciamento com relação ao próprio mestre: “A austeridade (*Enthaltsamkeit*) é o prazer das coisas que não podemos alcançar”, conforme seu próprio aforismo.

Fontane vivenciou sua iniciação ao fundo duplo schopenhauereano através do “apóstolo” Wiesecke, um rico proprietário de Plauen, que erguera ao venerado mestre uma espécie de capelinha em sua granja e que, muito depois da morte do filósofo, oferecia um banquete diante dela a cada aniversário de Schopenhauer. Em 1874, Fontane participou de um deles e relatou o seguinte: “Depois que todos concordaram que o café era o maior veneno da humanidade, passaram imediatamente a tomá-lo, com evidente prazer.”⁹⁰⁹

Em 1888, Fontane confessou em uma carta escrita a seu filho o uso que fazia do pessimismo schopenhauereano em sua própria vida: “Nosso próprio pessimismo pode ser também adestrado [...] até que se converta em alegria. Mais do que isso, o pessimismo nos pode ensinar a nos tornarmos verdadeiramente alegres. [...] A gente acaba por reconhecer a existência acima de tudo de uma lei, convencendo-se de que nunca foi de modo diferente e encontrando a satisfação pessoal no trabalho e no cumprimento do dever. Olhar as coisas de frente a frente, tais como elas são, é uma coisa horrível apenas momentaneamente; a gente não somente se acostuma rápido com elas como encontra nesse conhecimento assim obtido uma satisfação que não é pequena, até mesmo quando todos os ideais foram para a lata de lixo.”⁹¹⁰ Foi dentro desse espírito que trabalhou em *Der Stechlin* [O lago de Stechlin], escrito justamente nesse período.

O personagem título do romance, Stechlin, homônimo do lago, morre com as seguintes palavras: “O ‘eu’ não é nada. Esta é uma ideia que tem de penetrar bem fundo dentro de nós.” A personagem feminina, Mélusine, tem o nome de uma náiade que fora trazida para a terra firme e forçada a viver entre os humanos, até que conseguiu retornar ao oceano. A Condessa Mélusine da novela impede ao gendarme Uncke de abrir um buraco na superfície do lago gelado para pescar. Ela tem medo que uma mão se erga através dele, segure suas roupas ou sua perna e a puxe para dentro do lago. Ou seja, não nos podemos abandonar ao eu, pois corremos o risco de sermos arrastados pelo elemental. Foi isso que conferiu sabedoria ao velho Stechlin e lhe permitiu enfrentar a morte com serenidade. A vontade é o todo, em repetição permanente. Quando em alguma parte do mundo cacareja o galo francês, a vontade também emerge das águas do Stechlinsee, o lago de Stechlin.

Aproximadamente na mesma época, Wilhelm Raabe escreveu o seu próprio romance, *Stopfkuchen* [bolinho de estopa] — uma espécie de homenagem singular ao filósofo de Frankfurt-am-Main. O protagonista, Heinrich Schaumann, está deitado “sob a sebe de camuflagem” (*Unter der Hecke*) de sua “fortificação vermelha” (*Roten Schanze*) e observa o movimento do mundo desde uma distância segura, levantando a camisa para aquecer a barriga com a luz do sol. Do “mundo exterior” chega Eduard, um antigo colega de escola; Raabe o caracterizara como um emblema: ele corre ao redor do mundo em busca do “princípio da razão suficiente”. Tornou-se um empirista a tal ponto que a avidez de sua curiosidade insaciável o fazia dar voltas pelo mundo inteiro. Heinrich Schaumann sempre permaneceu onde estava e ali permanece, em conexão evidente com o narrador: “Sim, no fundo, tudo é uma só e a mesma coisa; tanto faz permanecer deitado embaixo de uma camuflagem protetora e esperar que as aventuras do mundo cheguem até aqui ou correr [...] atrás delas para as [...] ir buscar lá fora.” Perante a “imensidade das estrelas” (*Übermaß der Sterne*) que este Buda da fortificação vermelha pode contemplar, ainda deitado de costas contra o solo, a “irmandade da Terra” (*Bruderschaft der Erde*) se reduz consideravelmente. É durante esses instantes de contemplação que Schaumann sente “um confortável desprezo pelo mundo” (*bebaglichen Weltverachtung*).

Não há dúvida que nos escritos destes “realistas” o pessimismo básico adotou características bastante confortáveis. Outro discípulo de Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, sem dúvida o maior de todos, investiu

contra este tipo de acomodação. Pensava que era necessário proteger Schopenhauer contra este pessimismo de “meias de feltro” (*Filzsokken*), confortavelmente usadas para se andar em casa descalço. Seu “ar ético, aroma fáustico, cruz, morte e tumba” (*Ethische Luft, faustischer Duft, Kreuz, Tod und Gruft*) — foi isso que, segundo suas próprias palavras, o atraía para Schopenhauer, esse pensador “deslocado do tempo” (*Unzeitgemäße*) e obstinado, esse aristocrata do espírito que não dava a menor atenção para os modismos da “plebe intelectual” (*des intellektuellen Pöbels*).

A radicalização realizada por Schopenhauer com relação à teoria do conhecimento kantiana foi percebida por Nietzsche como uma grande fonte de entusiasmo (*Ermunterung*). Se as fronteiras do conhecimento estão traçadas com limites tão estreitos, então a filosofia não pode ser outra coisa que a poesia do pensamento (*Gedankendichtung*). Não foi somente Richard Wagner, mas também Schopenhauer que deu coragem à “águia amedrontada” (*ängstlichen Adler*), no dizer de Ross,⁹¹¹ para desafiar os “vendilhões” (*Kleinkrämer*) filológicos com sua obra *Geburt der Tragödie* [O nascimento da tragédia].

Nietzsche permaneceu no rastro de Schopenhauer. Seu próprio pensamento se encaixou à metafísica da vontade e, dando-lhe um impulso heroico, transformou-a na “vontade do poder” (*Willen zur Macht*). Pretendia apagar o “não” schopenhauereano com um “sim” fortíssimo proferido com voz estentória. Sloterdijk⁹¹² assinalou, com grande perspicácia, que a única razão de ser da artificiosidade deste “sim” se deve à circunstância de que Nietzsche primeiro precisou persuadir a si mesmo de seu próprio “poder ser” (*Seinkönnen*).

Também no que se refere à morte de Deus — Schopenhauer já O havia enterrado antes, mas de forma mais modesta e sem espalhafato — Nietzsche fez soar as trombetas estrepitosamente. A dor de sua perda se mistura com os vagidos do nascimento de um novo deus: Zaratustra. Este é o deus da imanência perfeita, do sempre igual, da eterna recorrência (*der vollendeten Immanenz, des Immergleichen, der steten Wiederkehr*). É o *Circulus vitiosus Deus*, conforme o batizou em seu livro *Jenseits von Gut und Böse* [Além do Bem e do Mal].⁹¹³

Nietzsche refuta a união mística antidionisíaca da compaixão preconizada por Schopenhauer. A condição de super-humanidade (*Über-Menschentum*), a

superação do pobre “eu” dividido, a entrada na corrente energética da vida se completam em Nietzsche como um erotismo do conhecimento e do ser. Neste sentido, Schopenhauer e Nietzsche são também antípodas, ainda que compartilhem de um ponto de vista inicial de que o Ser não pode ser pensado nem como um “Eu Monstruoso” (*monströses Ich*), o Sujeito, nem como “matéria bruta” (*Klotzmaterie*), o Objeto, mas que é de fato um “isto” (*Es*).

Essa “ontologia do isto” (*Ontologie des Es*) será esmiuçada e reelaborada psico-hidraulicamente e em seus mais ínfimos detalhes por Freud e seus seguidores a partir do final do século dezenove. Deste modo, a filosofia schopenhauereana desemboca na ciência natural da alma (*Naturwissenschaft der Seele*), uma ciência que rechaça totalmente qualquer metafísica. Seguindo este caminho, o Id (*Es*) se coisifica totalmente, tornando-se um objeto entre objetos e entrando no emaranhado dos tratamentos terapêuticos. Mas Schopenhauer se havia aproximado da certeza do Ser (*Seingewißheit*) a partir da vontade vivenciada de dentro para fora e isto significa que conseguira criar uma metafísica que fugia ao empirismo coisificador. Hoje é o contrário: cada um procura manter um diálogo com o “seu” (*seinen*) Inconsciente. De uma hora para a outra, o inconsciente (*Unbewußten*) se converteu em um conversador irrefreável e conta a quem quiser ouvi-lo todos os milhares de histórias aborrecidas que antes introduziram dentro de suas atribuições. Novamente nos encontramos com o desencanto da perda do senso de maravilha (*Entzauberung*).

Aos nomes de Eduard von Hartmann e Philipp Mainländer se associam aspectos surpreendentes da influência de Schopenhauer durante a segunda metade do século dezenove. Eduard von Hartmann⁹¹⁴ era um oficial reformado que não quis compreender exatamente o que Schopenhauer queria dizer quando escrevera sobre a negação da vontade. A “negação” (*Verneinigung*) — que para o próprio Schopenhauer era um mistério que não pode ser explicado na realidade, ainda cuja existência possa ser demonstrada através da vida dos santos e ascetas — tinha de ser cimentada (*untermauert*) e, por assim dizer, “organizada sistematicamente” (*systematisch durchgeführt*). Para realizar esta “sistematização” Hartmann foi buscar ajuda, dentre todas as fontes possíveis, logo em Hegel... A partir desta síntese singular, produziu uma obra monstruosa — *Die Philosophie des Unbewußten* [A filosofia do inconsciente], publicada em 1869 — na qual apresentou uma teoria

historicizante da progressiva desilusão com a vontade de viver, desenvolvida em três estágios e minuciosamente descrita. Sua quintessência é a seguinte: a vontade de viver individual não pode ser negada por sua própria força, mas é antes um processo que deve ser deixado — em bons termos hegelianos — ao trabalho da história. Hartmann elogiou a “força da consciência pessimista da humanidade”. O “espírito pessimista do mundo”, que atua ainda “inconscientemente” chegará até sua plena vigência quando todas as ilusões da felicidade — a ilusão da felicidade em outra vida, a ilusão da felicidade no futuro e a ilusão da felicidade no presente — tiverem sido postas de lado, quando o mundo se dobrará sobre si mesmo e desaparecerá. “Ainda que, certamente,” conforme confessou Hartmann, “nossos conhecimentos são demasiado imperfeitos, por enquanto, [...] para podermos imaginar com um mínimo de segurança, o final desse processo.”⁹¹⁵

Certamente produz um certo efeito cômico todo esse esforço laborioso do espírito pessimista do mundo para chegar a um final com essa alegria quase otimista elaborada por Hartmann tão minuciosamente em sua doutrina da negação. Não obstante, hoje em dia, na época das bombas de hidrogênio, não podemos enfrentar sem um certo grau de angústia sua grande perspectiva histórica da autodissolução da humanidade.

Philipp Mainländer,⁹¹⁶ este homem verdadeiramente triste, esboçou uma filosofia sobre a “vontade de morrer” (*Willen zum Tode*). A vontade de viver, segundo sua forma de pensar, não teria outro sentido que o de devorar a si mesma até conseguir converter-se no nada. É evidente que Mainländer se deixara influenciar pela lei da entropia, isto é, a distribuição por igual de toda a energia por todo o espaço, recentemente descoberta.

Para que ninguém diga que se enganou, pensando que aquilo que recusa como verdes são as uvas que não conseguiu alcançar, desenvolveu todo um programa destinado à felicidade geral do povo, cuja realização tornaria possível a todos reconhecer que o gozo dos bens da vida não era solução para coisa alguma. A obra de Mainländer, *Philosophie der Erlösung* [A filosofia da redenção], publicada em 1879 e surgida em uma época de efervescência socialista, apresenta uma “solução para a questão social” (*Lösung der sozialen Frage*) exposta nos seguintes termos: é necessário decepcionar os que não têm nada, dando-lhes tudo quanto desejarem. Então eles mesmos se convencerão da falta de valor da vida e tudo alcançará finalmente a sua conclusão final.

O próprio Mainländer não teve paciência para esperar tanto tempo e preferiu suicidar-se.

Estes “sistemas de negação” grandiloquentes acompanham como sombras o zelo construtor da época em que foram criados e imitam suas atitudes imponentes. Este imperioso “não”, que apesar de tudo, ainda sonhava e se achava ansioso por ação, foi reduzido hoje em dia a dúvidas e ceticismo. Podemos perguntar se já nasceu por acaso, sem que se tenha publicado ou que tenha passado despercebida, como aconteceu inicialmente com a de Schopenhauer, uma filosofia que seja capaz de incluir as experiências de Auschwitz e de Hiroshima. Talvez algo semelhante se encontre nos escritos mais recentes de Günther Anders.⁹¹⁷ Seja como for, a filosofia prática da “Escola de Frankfurt” adere até hoje, embora com cautela, a uma utopia de reconciliação. Horkheimer, sobretudo, pensa em um “utopismo do como se” (*Als-ob Utopismus*) no qual Schopenhauer ressoa muito mais do que Hegel. “Ao pessimismo teórico”, afirmou Horkheimer, “se poderia ligar uma prática mais otimista que, consciente constantemente do horror universal, procure melhorar o que for possível, apesar de tudo.”⁹¹⁸

Adorno, que pessoalmente não tinha Schopenhauer em grande conta, permaneceu singularmente associado a ele em outro sentido, ou seja, em suas reflexões sobre a música. Adorno tentou “capturar” a verdade da sociedade, assim como os remanescentes do que antes tinha sido encarado como a “verdade metafísica” sobre a vida e acima de tudo sobre a arte, dentro desta, particularmente na música. Segundo ele, a música não representava nada que fosse exterior a ela mesma. Era precisamente por isso que culminava em sua própria lógica, a “lógica do instante histórico” (*die Logik des geschichtlichen Augenblicks*). Empregando a terminologia de Schopenhauer, poderíamos formular a mesma posição do modo seguinte: a música não é a cópia de um fenômeno, mas nela a vontade atua sem matéria, sem aparência e sem relação a qualquer outra coisa. A música é o acontecimento da vontade sem matéria e é por isso que se expressa a partir do “coração das coisas” (*Herzen der Dinge*): em outras palavras, é o “som da coisa em si” (*das klingende Ding an sich*). Não conota nada exterior a si mesma: é completamente ela mesma. Adorno empregou a seguinte fórmula: “As obras de arte são a igualdade consigo mesmas liberadas da coerção da identidade.”⁹¹⁹

Do mesmo modo que Adorno buscou na música a “verdade” sobre o todo, a

curiosidade metafísica de Schopenhauer alcançou igualmente nela sua plena satisfação. “Qualquer um que me tenha seguido e tenha penetrado em minha maneira de pensar, não achará absolutamente paradoxal que eu diga o seguinte: supondo-se que fosse possível uma perfeita explicação da música, exata, plena, capaz de chegar ao singular, isto é, se fosse possível apresentar uma repetição exaustiva em conceitos de tudo quanto a música expressa, essa seria ao mesmo tempo uma repetição e uma explicação suficiente para o mundo, [...] isto é, seria a verdadeira filosofia.”⁹²⁰

Para Schopenhauer (do mesmo modo que para Adorno) a reflexão sobre a música toca o núcleo do segredo do mundo. Isso ocorre precisamente porque a música não é uma cópia do mundo fenomênico, porém ela mesma é, opostamente e de maneira imediata, aquilo de que o próprio mundo é a representação.

Ainda em vida de Schopenhauer, Richard Wagner se havia apropriado com entusiasmo do que esta filosofia da música tinha de avassalador para um músico. Por outra parte, ele pretendeu “melhorar” Schopenhauer: desejava — e quem pode se assombrar com isso? — redimir a vontade por meio do “amor”.

Arnold Schönberg (que também sentia uma certa apreciação por Adorno), ao exigir que a música se desembaraçasse de toda vontade e representação, ligou-se com mais rigor do que Wagner à filosofia da música schopenhauereana. A sua “verdade musical” é estritamente autorreferente.

Dentro deste mesmo cenário, embora na Viena do começo do século vinte, Ludwig Wittgenstein desenvolveu, em analogia com a filosofia schopenhauereana da música, sua lógica mística no *Tractatus Logico-Philosophicus* [Tratado Lógico-Filosófico]. Wittgenstein também conseguiu extrair do pensamento lógico, do mesmo modo que o fizera Schopenhauer, uma espécie de “melhor consciência”. Igualmente, do mesmo modo que Schopenhauer, pretendeu traçar os limites entre o dizível e o indizível. A lógica da linguagem, com a qual nos referimos ao que “acontece” (*der Fall ist*) fora dela, faz acontecer a si mesma (*ist selbst auch doch der Fall*). É autorreferente e joga seus próprios jogos de linguagem. Os jogos de linguagem (*Sprachspiele*) são para Wittgenstein o mesmo que a música para Schopenhauer. A linguagem “diz” (*besagt*) alguma coisa quando aponta para as coisas; e ao mesmo tempo se mostra a si mesma; e assim se mostra como

algo capaz de produzir “sentido” (*Sinn*) sem que ela mesma, apesar disso, seja ela mesma o sentido.

A música fala de si mesma: a linguagem fala de si mesma. Ao fazerem assim, anuncia-se por meio delas esse Ser inefável que, apesar do que constitui o nosso próprio ser, nunca pode instalar-se diante de nós mesmos, ou seja, nunca podemos ver o Ser e nem tampouco dizer o Ser. Teríamos para isso de estar “fora” de nós mesmos, mas então, nós próprios já não seríamos. Quando deixamos que a música fale da música e que a linguagem fale da linguagem, estamos nos aproximando talvez dos limites delas.

A vontade — esse *ens realissimum* [o ser mais real] schopenhauereano — que se expressa na música, não desaparece através de sua própria expressão? Não é por acaso essa expressão um ensaio do que, desde a perspectiva da vontade, é “nada”, mas desde o qual, também por sua vez, também é “nada” tudo quanto é vontade? “Do que não se pode falar, sobre isso se deve calar” (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*), no dizer do próprio Wittgenstein.

- [875](#) Karl Fortlage, 1806-1881 era professor de filosofia na Universidade de Jena e também filósofo. Inicialmente hegeliano, tornou-se discípulo de Fichte e de Beneke. Para ele, a base da filosofia era a psicologia e esta se baseava no impulso (*Zwang*), que combinava a representação (*Vorstellung*) e a sensação (*Sinnlichkeit*). A razão era a coisa mais elevada da natureza por ser de essência divina. Deus é o Eu absoluto e todos os eus empíricos são Seus instrumentos. (NT).
- [876](#) Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher em três volumes incluídos nas Obras Completas publicadas por Paul Deussen, München (Munique), a partir de 1929: *Erster Band* [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 609. (NA).
- [877](#) Citado por A. Hübscher, em *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild* [Arthur Schopenhauer. Retrato de uma Vida], p. 107. (NA).
- [878](#) Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 240. (NA).
- [879](#) Idem, *ibidem*, p. 290. (NA).
- [880](#) Idem, *ibidem*, p. 139. (NA).
- [881](#) Idem, *ibidem*, p. 242. (NA).
- [882](#) Idem, *ibidem*, p. 244. (NA).
- [883](#) Ludwig August von Rochau, 1810-1873, jornalista e político, participou do *Putsch* de Frankfurt-am-Main e passou dez anos exilados na França; Jacob Moleschott, 1822-1893, fisiologista e filósofo holandês, especializado em nutricaoismo; Karl Vogt, 1817-1898, naturalista e biólogo alemão, darwinista convicto; Friedrich Karl Christian Ludwig Büchner, 1824-1899, escritor e médico alemão, um dos principais defensores do materialismo. (NT).
- [884](#) Citado por F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus* [História do Materialismo], Tomo II, p. 557. Heinrich Czolbe, 1819-1873 foi um médico prussiano e um dos principais expoentes da filosofia materialista. (NA).
- [885](#) Theodor Fontane, 1819-1898, romalista e poeta, considerado o mais importante escritor realista alemão do século dezanove. (NT).
- [886](#) Citado por A. Huyssen (editor), *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung: Bürgerlicher Realismus* [A literatura alemã em texto e representação: o realismo burguês], p. 52. (NA).
- [887](#) Friedrich Albert Lange, 1828-1875, filósofo e pedagogo, jornalista e ativista político, é considerado um dos precursores da sociologia moderna. (NT).
- [888](#) Citado por Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte* [História Alemã], 1800-1866, p. 488. Justus von Liebig, 1803-1873, além de criar a química orgânica e os fertilizantes, inventou o sabonete, os alimentos desidratados e alguns explosivos, o que não impede que seja considerado um dos maiores benfeitores da humanidade. (NA).
- [889](#) Luta da vida, geralmente traduzida em português como “luta pela vida”. Em inglês no original. (NT).
- [890](#) Leopold von Ranke, 1795-1886, considerado o pai da “história científica”, enfatizava a busca das fontes primárias e de testemunhos internacionais sobre os fatos históricos, a fim de descrever a história como ela realmente aconteceu (*wie es eigentlich gewesen ist*). (NT).
- [891](#) Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* [Suplementos e Crônicas], Tomo I, p. 375. (NA).
- [892](#) Idem, *ibidem*, p. 525. (NA).
- [893](#) Estoicismo. Stoa é uma colunata diante de uma parede fechada, servindo de abrigo público. Como

Zenon ensinava seus discípulos na Stoa de Attalo, em Atenas, sua filosofia recebeu esse nome. As emoções são erros de julgamento e quem almeja a perfeição moral e intelectual não se deixa dominar por ela; Sêneca e Epiteto, os estoicos romanos, levaram adiante o conceito, ensinando que o sábio é imune à desgraça e à dor, donde a expressão “Calma Estoica”. (NT).

[894](#) Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* [Suplementos e Crônicas], Volume I, p. 428. (NA).

[895](#) *Parerga und Paralipomena*, Volume I, p. 427. (NA).

[896](#) Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte*, p. 113. (NA).

[897](#) *Parerga und Paralipomena*, Volume II, p. 765. (NA).

[898](#) *Parerga und Paralipomena*, Volume I, p. 552. (NA).

[899](#) *Parerga und Paralipomena*, Volume I, p. 427. (NA).

[900](#) *Parerga und Paralipomena*, Volume I, p. 420. (NA).

[901](#) Busca de uma vida feliz, tanto individual como coletivamente. Do grego *eudaimonia*, “destino feliz”; segundo esta doutrina, todas as ações que conduzam à felicidade são eticamente positivas. (NT).

[902](#) *Parerga und Paralipomena*, Volume I, p. 475. (NA).

[903](#) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], publicado por A. Hübscher, cinco volumes, Frankfurt-am-Main, Tomo V, *Randschriften zu Büchern* [Anotações Recolhidas das Margens de Livros], p. 475. Reimpressão de 1985 (Editora Deutscher Taschenbuch). (NA).

[904](#) *Parerga und Paralipomena*, Volume I, p. 523. (NA).

[905](#) *Parerga und Paralipomena*, Volume II, p. 495. (NA).

[906](#) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Volume II, p. 11. (NA).

[907](#) Ulrich Horstmann, (*1949) *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht* [A Besta. Esboços para uma filosofia da fuga da humanidade], Pseudônimo, Klaus Steintal, é um crítico literário contemporâneo, especializado em história e crítica da literatura. (NA).

[908](#) Heinrich Christian Wilhelm Busch, 1832-1908, escritor, pintor e caricaturista, chamado “o mais querido dos poetas alemães”, autor de *Max und Moritz* [Juca e Chico] e de suas irmãs, *Schnaken und Schnurren* [Sinhaninha e Maricota], segundo as traduções de Olavo Bilac; Wilhelm Raabe (Jakob Corvinus), 1831-1910, também novelista e humorista, mais conhecido por seu livro “O Pastor Faminto”. (NT).

[909](#) Citado no *Jahrbuch* de 1970, p. 155.

[910](#) Citado no *Jahrbuch* de 1970, p. 158. (NA).

[911](#) Ludwig Ross, 1806-1859, arqueólogo e filósofo. (NT).

[912](#) Peter Sloterdijk, (*1947), filósofo e jornalista, autor da *Kritik der zynischen Vernunft* [A crítica da razão cínica], segundo o qual chegou o tempo de abandonar a filosofia racional e encarar a realidade. (NT).

[913](#) O Deus do Círculo Vicioso. Em latim no original. (NT). Friedrich Nietzsche, *Werke* [Obras Completas], Tomo III, p. 617. (NA)

[914](#) Karl Roben Eduard von Hartmann, 1842-1906, chamado o “filósofo do inconsciente”, procurou conciliar o racionalismo com o irracionalismo. (NT).

[915](#) Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten* [A filosofia do inconsciente], Tomo II, p. 222. (NA).

[916](#) Philipp Mainländer, 1841-1876, poeta e filósofo. (NT).

[917](#) De fato, Günther Stern, 1902-1992, jornalista e filósofo judeu alemão, exilado nos Estados Unidos, que pregou uma filosofia da violência. (NT).

[918](#) Publicado no *Jahrbuch* de 1971, p. 6. (NA).

[919](#) Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie* [Teoria da Estética], p. 190. (NA).

[920](#) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Volume I, p.368. (NA).

VIGÉSIMO QUARTO CAPÍTULO

*“Comigo a Humanidade Aprendeu Algumas Coisas que Jamais Esquecerá.”
Os Últimos Anos: A Comédia da Fama. Morte: O Nilo Chegou ao Cairo.*

Não muito antes de sua morte, Schopenhauer disse: “A humanidade aprendeu algumas coisas comigo que jamais esquecerá...” Sem dúvida, a humanidade aprendeu muitas coisas com ele e não as esqueceu, contudo esqueceu-se de que foi com ele quem as aprendera.

Schopenhauer é o filósofo da dor da secularização, do desamparo metafísico, da perda de toda a confiança primordial. Nenhum “céu beijou secretamente a Terra, de tal modo que esta devesse sonhar agora sob o fulgor da sua floração” (*Blütenschimmer*). O céu está vazio. Contudo, apesar de tudo, ainda existe em Schopenhauer uma espécie de assombro metafísico e também um certo espanto perante a imanência desapiedada da vontade de viver que não conhece qualquer além. Schopenhauer eliminou os deuses alternativos (a Razão da Natureza, a Razão da História, o Materialismo e o Positivismo), precisamente no momento em que subia a maré destas novas “religiões” de um materialismo capaz de ser realizado.

Esforçou-se para pensar na “totalidade” do mundo e da vida humana, sem esperar qualquer tipo de salvação proveniente dessa “totalidade”. Sua pergunta foi: “Como se pode viver sem um horizonte de sentido previamente recebido (*vorgegebene Sinnhorizonte*) e sem qualquer garantia de que qualquer sentido (*Sinngarantie*) exista?” E foi deste modo que procurou viver sua própria vida, uma vida sem garantias, especializando-se na prudência de sempre escolher o mal menor.

Ao mesmo tempo, pensou em seu conjunto e até o final de sua vida nas grandes humilhações que assolam a megalomania humana.

A humilhação cosmológica: Nosso mundo é uma das incontáveis esferas girando em um espaço infinito sobre a qual se desenvolveu “um revestimento embolorado que é capaz de viver e de perceber.” A humilhação biológica: O

ser humano é um animal cuja inteligência serve exclusivamente para compensar perante o mundo sua falta de instintos desenvolvidos e seu ajustamento orgânico defeituoso. A humilhação psicológica: Nosso Eu consciente não é o senhor de sua própria casa.

Schopenhauer provocou um terremoto na filosofia da consciência que havia predominado no pensamento ocidental até então, antecipando-se quase meio século à psicanálise de Freud. É em Schopenhauer que surge, pela primeira vez, uma filosofia explícita do corpo e do inconsciente. Sem dúvida, o Ser determina a Consciência. Mas o Ser não é, como o quis Marx algum tempo depois dele, o “corpo da sociedade” (*Gesellschaftskörper*), mas sim nosso corpo verdadeiro, o qual nos torna todos iguais e, apesar disso, também nos inimiza com tudo quanto vive. Schopenhauer falou do corpo, da vontade e da vida (*hat vom Leib, vom Willen und vom Leben gesprochen*), porém sem qualquer forma de messianismo: nosso corpo não tem quaisquer condições de nos redimir e tampouco as tem nossa razão. Demonstrou drasticamente quão grande é a impotência (*Ohnmacht*) da razão frente a frente com a vontade, ainda que tenha sido, “o mais racional dos filósofos do Irracional”, conforme o definiu Thomas Mann. Sabia, igualmente, que era preciso tomar o partido da parte mais fraca, isto é, o da razão, contra a magnitude do poder da vontade. Quanto à pretensão de querer libertar o Gigante Vontade (*Willen, diesen Riesen*) do domínio de si mesmo, sabia que isso era uma tolice (*Torheit*) pela qual só demonstrou desprezo (*Verachtung*). Fosse como fosse, ele não estava disposto a fazer o papel do rabo tentando sacudir o cão (*als Schwanz dem Hund zu wackeln*).

Foi outro o sonho que Schopenhauer sonhou: talvez fosse possível que a razão, ao menos durante um piscar de olhos, conseguisse se desprender da vontade, para que a vontade pudesse distender seu funcionamento e a razão alcançar uma visão verdadeira. Devaneou que este sonho fosse possível na filosofia, por meio da arte e, sobretudo, através da música. Nunca antes e certamente nunca depois dele, se filosofou sobre a música de uma forma tão comovente como o fez Schopenhauer.

Contudo, este devaneio não foi o seu maior sonho: ele ansiava por conseguir a negação da vontade, provocar o seu desaparecimento. Sonhou que isso se pudesse tornar possível, sem dúvida de uma forma como ninguém o fizera antes, por meio da associação entre a tradição do misticismo ocidental com as doutrinas da sabedoria do Oriente. Efetivamente, ele conseguiu ao longo da

vida um certo número de instantes de desaparecimento do eu (*Selbstverschwinden*), quando vinha à tona aquilo que ele denominava de sua “melhor consciência” (*besseres Bewußtsein*), curtos momentos em que podia vivenciar aquilo sobre o que, durante a maior parte do tempo, somente podia falar e escrever.

Ele queria, “por meio de sua obra” (*mit seinem Werk*), rasgar o “véu de Maya” (*Schleier der Maja*) e, ao mesmo tempo — que imensa ironia! — foi “através dessa obra” (*durch dieses Werk*) que também permaneceu encadeado ao “*principium individuationis*”, que tão bem descrevera. Logo ele, que penetrara nos lugares em que tudo pode permanecer sem ser dito e sem ser ouvido (*wo alles ungesagt und ungehört bleiben kann*), pretendia ser escutado; nunca conseguiu ultrapassar esta pretensão paradoxal; foi ela que o impediu de alcançar a serenidade do silêncio e do riso (*Verstummen und Lachen*). Nunca se converteu no Buda de Frankfurt. Teve a maior dificuldade para suportar o muro de silêncio que por tanto tempo o rodeara. Exigia respostas e ansiava por receber os sinais de que seria aplaudido. Somente se permitiu morrer depois que esses aplausos soavam estrondosamente.

Portanto, Arthur Schopenhauer não foi um Buda e, para sua própria sorte, nunca se esforçou para ser um, porque realmente não queria sê-lo. Seguiu inteligentemente os passos de sua própria tragédia, que consistiu em viver judiciosamente de acordo com suas próprias inspirações e intuições. Schopenhauer não cometeu o erro comum de se confundir consigo mesmo. Todas as evidências e energias lhe determinavam claramente que inspirações e intuições são coisas vivas que passam através de nós. São acontecimentos anônimos que não podem ser transformados em propriedades individuais (*nicht ichhaft in Besitz nehmen kann*). Quem tentar fazer isso apenas conseguirá algo de forçado, não mais que uma cenarização; aquilo que era vivo se paralisa e o indivíduo perde toda a naturalidade, mesmo que não se aperceba disso. Não, as coisas não dão certo quando se procura a qualquer custo seguir a própria palavra inspirada, “realizá-la, estabelecê-la ou apropriar-se dela” (*verwirklichen, umzusetzen, anzueignen*). O eu deve ser deixado acontecer por si mesmo. O segredo da criatividade consiste em permitir que o eu se realize sozinho, seja um evento de si mesmo e não em tentar apoderar-se dele. Schopenhauer sabia perfeitamente disso e pode desse modo perceber, sem medo e sem surpresa, que não tinha sido ele próprio, isto é, seu eu (*Selbst*), mas alguma outra coisa o que havia criado a melhor parte

de sua filosofia. Já no final da vida, ele disse em certa ocasião a Frauenstädt:⁹²¹ “Você acredita [...] que seja possível a qualquer pessoa prestar contas (*Rechenschaft*) de tudo quanto fez em cada momento de sua vida? Muitas vezes, eu mesmo me assombro de como pude fazer tantas coisas durante a minha. Pois na “vida habitual” (*im gewöhnlichen Leben*) de todos os dias não se é, de forma alguma (*gar nicht*) a mesma pessoa que nos momentos mais elevados da produção.”⁹²²

Contudo, ele nunca se torturou tentando fazer coincidir as “duas vidas” (*beiden Leben*) que mencionara tantas vezes. Mediante esta atitude bastante sábia, provavelmente fez um favor (*Gefallen*) a ambas, tanto à “produtividade” (*Produktivität*) como à sua “vida habitual”. Entretanto, sua “vida habitual” chegara agora a seu final. Após a publicação de seus *Parerga und Paralipomena* [Suplementos e Crônicas] e depois da tradução do artigo publicado inicialmente na Inglaterra no *Vossischen Zeitung*, Schopenhauer se transformou subitamente no ponto central do interesse público e isto não ocorreu somente no sentido filosófico. Cada vez mais aumentava o número de visitantes que desejavam ser recebidos por ele. Os mais tímidos ou os simplesmente curiosos frequentavam o *Englischen Hof* apenas pelo prazer de poderem contemplar de longe o filósofo. Richard Wagner lhe enviou um convite para ir encontrar-se com ele em Zürich [Zurique] na Suíça: na ocasião, ele era um refugiado político e não podia retornar à Alemanha. Schopenhauer, naturalmente, recusou o convite. Quando Wagner lhe enviou uma cópia autografada do libreto da tetralogia do *Ring des Nibelungen* [O Anel dos Nibelungos], Schopenhauer fez a seguinte observação ao intermediário: “Agradeça em meu nome a seu amigo Wagner pelo envio dos seus “Nibelungos”, mas também lhe diga que ele deveria pôr a composição musical de lado, pois seu gênio é muito maior para a poesia! Quanto a mim, Schopenhauer, permaneço fiel a Rossini e a Mozart...”⁹²³

Friedrich Hebbel também foi procurá-lo.⁹²⁴ Schopenhauer lhe apresentou uma esplêndida comparação entre a comédia e sua fama presente: “Para mim, é difícil me acostumar com minha fama atual (*jetzigen Ruhme*). Tenho certeza de que você deve ter visto alguma vez, antes de uma representação teatral ou operística, quando as luzes da plateia se apagam e as cortinas se abrem ou se levantam, um contrarregra atarefado ainda acendendo as lâmpadas da ribalta ou fazendo algum retoque em cena, o qual se escapa rapidamente pelos

bastidores — justamente no momento em que as cortinas se afastam totalmente do palco. É justamente esta a sensação que tenho: sou um retardatário, um remanescente dos ensaios (*Verspäteter, Übriggebliebener*) que permaneceu por alguns instantes sobre o estrado enquanto se iniciava a representação da comédia de minha fama.”⁹²⁵

Algumas coisas foram realmente cômicas. Um de seus discípulos constantes, mas silenciosos, August Kilzer, saiu à cata da primeira edição da sua obra principal, a fim de verificar quais as passagens que tinham sido suprimidas nas seguintes: foi o primeiro filólogo de Schopenhauer. Outro de seus admiradores sempre comprava três exemplares de cada uma de suas obras: uma para seu próprio deleite, uma para dar ao filho e a terceira para emprestar aos amigos. Alguém descobriu, por puro acaso, a inscrição que Schopenhauer havia gravado no peitoril da janela de seus alojamentos na hospedaria de Rudolstadt, como lembrança de sua estadia no local em que compusera sua tese de doutorado, uma citação dos versos do poeta romano Horácio: “*Deve-se louvar uma casa que dá vista para os campos.*” Quarenta anos depois, os admiradores de Schopenhauer peregrinavam até a estalagem para terem o prazer de ler a inscrição com seus próprios olhos — como se fosse “uma relíquia sagrada”,⁹²⁶ segundo comentou ironicamente o próprio filósofo que, nesse meio tempo, acabara por ficar famoso. Wiesicke, o grande proprietário rural que foi citado anteriormente, comprou o primeiro retrato de Schopenhauer e mandou construir um pequeno prédio para servir exclusivamente como santuário para essa pintura. Um pastor protestante compôs epigramas em sua homenagem e os enviou por carta. Um carroceiro, que contratara para lhe fazer um frete, reconheceu o filósofo e lhe pediu que recomendasse algumas leituras. Um cavaleiro da Boêmia, hoje República Tcheca, adquiriu um busto de mármore com a efígie do filósofo e diariamente trocava a coroa de louros que entronizara sobre a cabeça da imagem. Os jovens cadetes de uma academia militar passavam as noites em claro lendo e relendo às escondidas a sua *Metaphysik der Geschlechterliebe* [Metafísica do amor sexual]. De uma pequena cidade vizinha, Homburg, vieram em peregrinação os membros de um clube que se consagravam ao cultivo do pessimismo com toda a meticulosidade (*Gründlichkeit*) alemã. Até mesmo uma agremiação (*Zunft*) de filósofos profissionais se apresentou em Frankfurt-am-Main. Entretanto, como a fama da língua ferina e da raiva

contida de Schopenhauer eram bem conhecidas, a maioria dos admiradores e curiosos se conformava em tomar disfarçadamente parte nos diálogos do filósofo com seus interlocutores mais audazes, sentados nas mesas do *Englischen Hof* mais próximas da sua. Um destes professores de filosofia não se satisfez com esta distância e se atreveu a entrar na cova do leão, pedindo licença para sentar-se à mesa de Schopenhauer e iniciando uma conversa com ele. Foi nessa ocasião que Schopenhauer lhe contou a história do escorpião: quando os escorpiões se encontram diante de uma luz intensa e não descobrem qualquer jeito de se esconderem na escuridão, cravam o ferrão em sua própria cabeça, envenenam-se e morrem. “Veja bem, meu caro amigo, a minha filosofia é como um círio aceso. E os escorpiões, que realmente tentaram apagar sua luz durante um tempo mais que suficiente (*lang genug gezwickt haben*), embora não conseguissem livrar-se dela, deveriam ter agora a coragem (*Mut*) suficiente para apagar-se a si mesmos” (*auszulöschen*).⁹²⁷ O filósofo hegeliano Rosencranz chamou agora Schopenhauer, com um certo grau de malícia, de “imperador recém-eleito da filosofia alemã”.⁹²⁸ De fato, nas cátedras alemãs, os professores mais jovens iniciam sua exegese. A Faculdade de Filosofia de Leipzig abriu um concurso com a temática: “Exposição e Crítica da Filosofia Schopenhauereana”.

Arthur Schopenhauer teve também nesse período final de sua vida a oportunidade de se assombrar com o interesse despertado por sua obra entre as mulheres. Uma jovem da Silésia lhe enviou um poema dedicado a ele, intitulado *Der Fremdling im Vaterland* [O Estranho em sua Pátria]. Algumas acorrem de lugares distantes ao *Englischen Hof*, em que ele conversa durante horas com Gisella Niclotti, vinda de Roma, com Rike von Hasse, proveniente de Hamburg e com Ada von Zuylen, uma holandesa de Amsterdam, conforme seus depoimentos posteriores ou os de alguns de seus contemporâneos. Com essas companheiras, ele consegue entabular conversações apaixonadas... sobre problemas de lógica, como por exemplo, sobre o princípio de identidade ($A = A$). A imagem que Schopenhauer fazia das mulheres começou desta forma a ser progressivamente abalada. Em uma conversa com Malwida von Meysenbug,⁹²⁹ amiga de Richard Wagner, confessou em certo momento: “Ainda não disse a minha última palavra a respeito das mulheres. Acredito que, quando uma mulher consegue subtrair-se à massa, ou seja, sobressair acima da maioria das demais, ela se torna capaz

de engrandecer-se quase ilimitadamente e bem mais que a maioria dos próprios homens.”⁹³⁰ Seus sentidos para o feminino, novamente despertados, o tornaram sensível também aos encantos da jovem escultora Elisabeth Ney,⁹³¹ que foi a Frankfurt-am-Main em outubro de 1859, com a incumbência de executar um busto de Schopenhauer. Trabalhou quatro semanas na residência do filósofo e este ficou encantado com ela. Comentou com um visitante que apareceu nessa ocasião: “Ela trabalha o dia inteiro comigo. Quando volto do almoço, tomamos café juntos, ficamos sentados juntos no sofá e eu me sinto como se estivéssemos casados” (*da komme ich mir dann vor wie verheiratet*).⁹³²

Mesmo a gente do povo que jamais chegou a ler os escritos do filósofo, conhecia agora o filósofo bastante bem e todos os respeitam durante seus longos passeios com o cachorrinho. Ele começou a ser imitado em Frankfurt-am-Main, surgiram muitos andarilhos e se tornou moda adquirir os pequenos, mas fiéis cãezinhos Pudels para servirem de companhia.

No inverno de 1857, Schopenhauer sofreu uma queda durante um destes passeios. Já era tão famoso, que a notícia é considerada importante o bastante para ser publicada pela imprensa de Frankfurt: “O filósofo Schopenhauer, residente nesta cidade, sofreu um ferimento de certa importância na testa em consequência de uma queda na calçada: mas se restabelecerá em breve prazo (tanto quanto nos pudemos informar a respeito).”

Em um dos últimos dias de abril de 1860, ao retornar do almoço, foi acometido por palpitações e uma sensação de sufocamento; o mesmo tornou a se repetir várias vezes durante os meses seguintes. Como não queria abandonar seu costume de caminhar bem depressa, passou a fazer passeios mais curtos. Quanto ao mais, não modificou em nada sua maneira de viver e nem sequer renunciou ao costume já arraigado de tomar banhos frios no rio Main. Em 18 de setembro, sofreu um novo ataque de asfixia, desta vez bem mais violento. Foi visitado por Wilhelm Gwinner e com ele Schopenhauer manteve sua última conversa. Esta versou sobre o místico Jakob Böhme,⁹³³ então novamente em voga e sobre uma comparação de suas ideias com a obra do próprio filósofo.

Segundo o relato de Gwinner, “o fato de que os vermes fossem em breve roer seu corpo não o incomodava nem um pouco; o que era um pensamento temível para ele era a forma como seu espírito seria destruído nas mãos dos

“professores catedráticos de filosofia”⁹³⁴

Nessa conversa, Schopenhauer também recordou sua juventude, o tempo de sua “concepção genial” (*genialen Konzeption*) e expressou sua satisfação pelo fato de que até mesmo os últimos retoques dados em sua obra principal, feitos já quando tinha setenta anos, ainda mostrassem “o mesmo frescor” (*dieselbe Frische*) e ainda apresentassem o mesmo “fluir vivo” (*lebendigen Fluß*). Enquanto se demoravam palestrando, começou a escurecer. A governanta entrou e acendeu uma vela. Schopenhauer mostrou-se enternecido. Gwinner relatou: “Eu ainda podia me alegrar com a contemplação de seu semblante luminoso, em que nada denunciava a enfermidade ou a velhice. Por fim, comentou que seria uma lástima se tivesse de morrer agora: ainda tinha algumas adições importantes que desejava fazer ao seu último livro, *Parerga und Paralipomena* [Suplementos e Crônicas].”⁹³⁵ Gwinner finalmente se levantou para ir embora e Schopenhauer despediu-se dele com as seguintes palavras: “Seria para mim uma bênção chegar ao Nada Absoluto, mas infelizmente, a morte não me abre essa perspectiva. Contudo, seja como for, gozo ao menos de uma “consciência intelectual limpa...” (*ein reines intellektuelles Gewissen*)”⁹³⁶

Três dias depois, em 21 de setembro — uma sexta-feira, como no dia em que nascera — levantou-se um pouco mais tarde que de costume. A governanta abriu a janela de sua sala de estar para deixar correr o ar fresco da manhã outonal. A seguir, foi tratar de seus afazeres habituais. Pouco depois, chegou o médico para verificar seu estado. Arthur Schopenhauer está reclinado no braço do sofá. Está morto. Seu rosto está calmo e inalterado, sem o menor traço de uma luta contra a morte.

O Nilo havia chegado ao Cairo.

- [921](#) Christian Martin Julius Frauenstädt, 1813-1879, nasceu na parte da Polônia que era então uma província da Prússia, foi teólogo luterano e filósofo, tornou-se discípulo de Schopenhauer e deu continuidade a seus escritos inacabados após a morte do mestre. (NT).
- [922](#) Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971, p. 124. (NA).
- [923](#) Idem, ibidem, p. 199. (NA).
- [924](#) Christian Friedrich Hebbel, 1813-1863, poeta e dramaturgo alemão. (NT).
- [925](#) *Gespräche*, p. 308. (NA).
- [926](#) *Gespräche*, p. 186. (NA).
- [927](#) *Gespräche*, p. 181. (NA).
- [928](#) Johann Karl Friedrich Rosenkranz, 1805-1879. (NT).
- [929](#) Malwida Rivalier von Meysenbug, 1816-1903, foi também amiga de Friedrich Nietzsche, Romain Rolland, Louis Blanc e Carl Schurz, entre muitos outros. Autora de *Memórias de uma Idealista*, foi ativista do socialismo. (NT).
- [930](#) *Gespräche*, p. 376. (NA).
- [931](#) Franzisca Bernardina Wilhelmina Elisabeth Ney, 1833-1907, que se autodenominava “alemã-texana” é mais conhecida como autora de bustos, os mais famosos de Schopenhauer, Giuseppe Garibaldi e Otto von Bismarck; após mudar-se com seu marido para o Texas, executou bustos de Sam Houston e Stephen F. Austin. (NT).
- [932](#) *Gespräche*, p. 225. (NA).
- [933](#) Jakob Boehme, 1575-1624 foi um místico de formação luterana, mas considerado como herético por alguns pastores. Sua obra versa sobre os problemas do mal, da vida e do pecado e é muito apreciado por espíritas e teosofistas. (NT).
- [934](#) *Gespräche*, p. 394. (NA).
- [935](#) *Gespräche*, p. 395. (NA).
- [936](#) *Gespräche*, p. 396. (NA).

ANEXOS

Anexos:

Obras Consultadas e Fontes

Literatura

Bibliografia

Sobre Schopenhauer

Cronologia da vida de Schopenhauer

Índice Onomástico

OBRAS CONSULTADAS E FONTES:

As obras consultadas e as edições que serviram como fonte para esta obra são citadas abaixo:

Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen* [Obras Completas, comentadas criticamente e publicadas por Wolfgang, Barão de Löhneysen], Cinco Volumes, Stuttgart/Frankfurt am Main — *Nachdruck* [Reimpressão] de 1986, Frankfurt a.M. (Editora Suhrkamp-Taschenbuch [Divisão de Manuais]):

Die Welt als Wille und Vorstellung [O mundo como vontade e representação], Tomo I;

Die Welt als Wille und Vorstellung [O mundo como vontade e representação], Tomo II;

Kleinere Schriften [Pequenos Artigos];

Parerga und Paralipomena [Suplementos e Crônicas], Tomo I;

Parerga und Paralipomena [Suplementos e Crônicas], Tomo II;

Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [Sobre a Raiz Quádrupla do Princípio da Razão Suficiente], (*Dissertation 1813, Urfassung*) [Introdução à Tese de Doutorado de 1813], incluída em *Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke* [Obras Completas de

Arthur Schopenhauer], Editado e publicado por A. Hübscher, Volume 7, Wiesbaden, 1950;

Arthur Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen* [Preleções Filosóficas], publicado por Volker Spierling, 4 Volumes, München/Zürich, 1985 (Série Piper):

Primeiro Volume: *Vorlesung: Theorie des Gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens* [Palestra: Teoria das Representações, Pensamentos e Conhecimentos Reunidos];

Segundo Volume: *Vorlesung: Metaphysik der Natur* [Palestra: A Metafísica da Natureza];

Terceiro Volume: *Vorlesung: Metaphysik der Schönen* [Palestra: A Metafísica do Belo (da Estética)];

Quarto Volume: *Vorlesung: Metaphysik der Sitten* [Palestra: A Metafísica dos Costumes];

Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* [A herança dos manuscritos], editado por A. Hübscher, Frankfurt-am-Main, Cincos Volumes publicados a partir de 1966, Reimpressão de 1985 (Deutscher Taschenbuch Verlag [Editora Alemã de Manuais]):

Volume I, *Frühe Manuskripte* [Primeiros Manuscritos], 1804-1818;

Volume II, *Auseinandersetzungen* [Discussões Críticas], 1809-1818;

Volume III, *Berliner Manuskripte* [Os Manuscritos Berlinenses], 1818-1830;

Volume IV, Parte I, *Die Manuskriptebücher der Jahre 1830-1852* [Cadernos de manuscritos dos anos 1830-1852];

Volume IV, Parte II, *Letzte Manuskripte, Gracians Handorakel* [Últimos Manuscritos: O Oráculo Portátil do filósofo Gracián];

Volume V, *Randschriften zu Büchern* [Anotações Recolhidas das Margens de Livros];

Arthur Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804* [Diários de viagem dos anos 1803 e 1804], publicados por Charlotte von Gwinner, Leipzig, 1923;

Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [Cartas Reunidas], publicado por A. Hübscher, Bonn, 1978;

Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel* [Correspondência Variada], editado por C. Gebhardt e A. Hübscher em três volumes incluídos nas Obras

Completas publicadas por Paul Deussen, München (Munique), a partir de 1929;

Erster Band [Primeiro Volume], 1799-1849;

Zweiter Band [Segundo Volume], 1849-1860;

Dritter Band [Terceiro Volume], *Nachträge, Anmerkungen* [Pós-escritos e Observações];

Arthur Schopenhauer, *Gespräche* [Conversações], publicado por A. Hübscher, Stuttgart, 1971;

Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft [Anuário da Sociedade Schopenhauer], 1912-1944, a partir dessa data *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main (Citado nas notas de rodapé com o ano da publicação de cada anuário).

LITERATURA:

Quero destacar os seguintes livros da lista de obras consultadas. Foram estes que mais me inspiraram na composição desta obra:

Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* [A Antiguidade do Homem], 2 volumes. — München (Munique), 1956 e 1980;

Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge* [A Ordem das Coisas], (traduzido do francês). — Frankfurt-am-Main, 1974;

Martin Heidegger, *Über den Humanismus* [Sobre o Humanismo]. — Frankfurt-am-Main, 1947;

Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse* [Restrições Autoimpostas]. — Stuttgart, 1982;

Stanislaw Lem, *Solaris*. — Düsseldorf, 1972;

Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen* [Adeus aos Princípios]. — Stuttgart, 1981;

Jean-Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego* [A Transcendência do Ego], (traduzido do francês). — Reinbek bei Hamburg, 1982;

Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus* [O Pensador no Palco. O Materialismo de Nietzsche], (traduzido do holandês). — Frankfurt-am-Main, 1986.

BIBLIOGRAFIA:

Arthur Hübscher, *Schopenhauer-Bibliographie* — Stuttgart, 1981

(Complementos publicados regularmente por ocasião das edições anuais do *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], publicado por Paul Deussen *et alii*, Frankfurt-am-Main.

SOBRE SCHOPENHAUER:

Walter Abendroth, Schopenhauer. — Reinbek bei Hamburg, 1967 (Monografias Rowohlt);

Hansjochen Autrum, >Der Wille in der Natur< und die Biologie heute [“A Vontade na Natureza” e a Biologia de Hoje]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1969;

Hans Dieter Bahr, Das gefesselte Engagement. Zur Ideologie der kontemplativen Ästhetik Schopenhauers [O engajamento agrilhado. Sobre a ideologia da estética contemplativa de Schopenhauer]. — Bonn, 1970;

Aloys Becker, Arthur Schopenhauer und Sigmund Freud. Historische und charakterologische Grundlagen ihrer gemeinsamen Denkstrukturen [Princípios fundamentais históricos e caracterológicos de sua estrutura comum de pensamento]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1971;

Rudolf Borch, Schopenhauer. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten [Sua vida de acordo com seus próprios depoimentos, cartas e relatos]. — Berlim, 1941;

Rudolf Borch, Schopenhauer in Gotha. — publicado no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], edição de 1944;

W. Bröcking, Schopenhauer und die Frankfurter Straßenkämpfe am 18.9.1848 [Schopenhauer e as lutas de rua transcorridas em Frankfurt-am-Main a 18 de setembro de 1848. — publicado no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], edição de 1922;

Ewald Bucher (editor), Von der Aktualität Arthur Schopenhauer [Sobre a atualidade de Arthur Schopenhauer] — Edição comemorativa editada para A. Hübscher. — Frankfurt-am-Main, 1972;

Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit [O problema do conhecimento na filosofia e na ciência dos novos tempos]. — Volume 3 — Darmstadt, 1971;

Alwin Diemer, Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie

[Schopenhauer e a moderna filosofia do existencialismo]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1962;

Friedrich Dorguth, Schopenhauer in seiner Wahrheit [Schopenhauer em sua verdade] — Magdeburg, 1845;

Hans Ebeling / Ludger Lütkehaus (editores), Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends — Elend der Philosophie [A Filosofia da Miséria — A Miséria da Filosofia]. — Königstein/Taschenbuch [Divisão de Livros de Bolso], 1980.

Walter Ehrlich, Der Freiheitsbegriff bei Kant und Schopenhauer [O conceito da liberdade em Kant e em Schopenhauer]. — Berlim, 1920;

Kuno Fischer, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre [Vida, obra e ensinamentos de Schopenhauer]. — Heidelberg, 1934 (4ª Edição);

Julius Frauenstädt, Briefe über die Schopenhauersche Philosophie [Cartas sobre a filosofia de Schopenhauer]. — Leipzig, 1854;

Julius Frauenstädt, Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie [Novas Cartas sobre a filosofia de Schopenhauer]. — Leipzig, 1876;

Laura Frost, Johanna Schopenhauer. Ein Frauenleben aus der klassischen Zeit [Johanna Schopenhauer. [A vida de uma mulher durante o período clássico]. — Leipzig, 1920;

Helmuth von Glasenapp, Das Indienbilder deutscher Denker [Pensadores alemães de influência hindu]. — Stuttgart, 1960;

Wilhelm von Gwinner, Schopenhauers Leben [A vida de Schopenhauer]. — Leipzig, 1910;

Wolfgang Harich (editor), Schopenhauer. — Berlim Oriental, 1955;

Hermann Hartmann, Schopenhauer und die heutige Naturwissenschaft [Schopenhauer e as ciências naturais de hoje]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1964;

Heinrich Hasse, Arthur Schopenhauer. — München, 1926;

Heinrich Hasse, Schopenhauers Erkenntnislehre als System eines Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Ein historisch-kritischer Versuch [A doutrina do conhecimento de Schopenhauer como sistema de comunidade entre o racional e o irracional. Uma experiência histórico-crítica.]. — Leipzig, 1913;

Heinrich Hasse, Schopenhauers Religionsphilosophie [A filosofia da religião

de Schopenhauer. — Frankfurt-am-Main, 1924.

Rudolf Haym, Schopenhauer. — Berlim, 1864;

Bernhard Heidtmann, Pessimismus und Geschichte in der Philosophie Schopenhauers. — Berlim, 1969;

Paul Theodor Hoffmann, Schopenhauer und Hamburg [Schopenhauer e Hamburgo]. — publicado no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], edição de 1932;

Max Horkheimer, Die Aktualität Schopenhauers [A atualidade de Schopenhauer]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1961;

Max Horkheimer, Schopenhauer und die Gesellschaft [Schopenhauer e a Sociedade]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1955;

H. H. Houben, Johanna Schopenhauer. Damals in Weimar [Johanna Schopenhauer. A Weimar de outrora]. — Leipzig, 1924;

Arthur Hübscher, Der Denker gegen den Strom: Arthur Schopenhauer gestern, heute, morgen [O pensador que se opunha à corrente: Arthur Schopenhauer ontem, hoje e amanhã]. — Bonn, 1973;

Arthur Hübscher (editor), Materialismus, Marxismus, Pessimismus [O materialismo, o marxismo e o pessimismo]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1977;

Arthur Hübscher, Arthur Schopenhauer. Biographie eines Weltbildes [Arthur Schopenhauer. Biografia de uma imagem do mundo]. — Leipzig, 1952;

Arthur Hübscher, Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild [Arthur Schopenhauer. Um retrato de sua vida]. — Wiesbaden, 1949;

Arthur Hübscher, Schopenhauers Anekdotenbüchlein [O livrinho das historietas sobre Schopenhauer]. — Frankfurt-am-Main, 1981;

Arthur Hübscher, Schopenhauer in die Existenzphilosophie [Schopenhauer e a filosofia existencialista]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1962;

Arthur Hübscher, Schopenhauer als Hochschullehrer [A carreira de Schopenhauer como professor universitário]. — publicado no

Schopenhauer-Jahrbuch [Anuário Schopenhauer], edição de 1958;

Arthur Hübscher, Ein vergessener Schulfreund Schopenhauers [Um colega de escola de Schopenhauer que caiu no esquecimento]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch*, [Anuário Schopenhauer], edição de 1965;

Karl Jaspers, Schopenhauer. Zu seinem 100. Todestag 1960 [Schopenhauer. Homenagem ao centenário de seu falecimento, 1960]. — publicado em *Karl Jaspers*, Aneignung und Polemik [Apropriações e Polêmicas]. — München, 1968;

Ingrid Krauss, Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts [Estudos sobre Schopenhauer e o pessimismo na literatura alemã do século dezenove]. — Bern, Suíça, 1931;

Michael Landmann, Schopenhauer heute [Schopenhauer hoje]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1958;

Ludger Lüdtka, Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und >soziale Frage< [Schopenhauer. O pessimismo metafísico e as “questões sociais”]. — Bonn, 1980;

Hildegard von Marchtaler, Lorenz Meyers Tagebücher [Os diários de Lorenz Meyer]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1968;

Jacob Mühlethaler, Die Mystik bei Schopenhauer [O misticismo em Schopenhauer]. — Berlim, 1910;

Wolfgang Pfeiffer-Belli, Schopenhauer und die Humanität des großen Asiens [Schopenhauer e a humanidade da grande Ásia]. — Bad Wörishofen, 1948;

Karl Pisa, Schopenhauer. Geist und Sinnlichkeit [Schopenhauer. Espírito e Sensualidade]. — München, 1978 (editado em formato de livro de bolso);

Ulrich Pothast, Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett [A atividade propriamente metafísica. Sobre a estética de Schopenhauer e sua aplicação por Samuel Beckett]. — Frankfurt-am-Main, 1982;

Jörg Salquarda, Erwägung zur Ethik. Schopenhauers kritisches Gespräch mit Kant und die gegenwärtige Diskussion [Considerações sobre a Ética. Os colóquios críticos de Schopenhauer com Kant e sua discussão na atualidade]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de

1975;

Jörg Salaquarda, Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche [A respeito da crítica recíproca entre Schopenhauer e Nietzsche]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1984;

Jörg Salaquarda (editor), Wege der Forschung: Schopenhauer [Caminhos da pesquisa sobre Schopenhauer]. — Darmstadt, 1985;

Harald Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes [O corpo no pensamento de Schopenhauer e de Fichte] — München, 1982;

Adele Schopenhauer, Gedichte und Scherenschnitte [Poemas e toalhas recortadas em papel] (Editados por H. H. Houben e H. Wahl). — Leipzig, 1920;

Adele Schopenhauer, Tagebuch einer Einsamen [Diário de uma Solitária] (Editado por H. H. Houben) (Reimpressão). — München, 1985;

Adele Schopenhauer, Tagebücher (Diários), 2 Tomos. — Leipzig, 1909;

Johanna Schopenhauer, Ihr glücklichen Augen. Jugenderinnerungen, Tagebücher, Briefe [Seus olhos felizes. Recordações da juventude, diários, cartas] (editado por H. Weber). — Berlim Oriental, 1978;

Johanna Schopenhauer, Reise durch England und Schottland [Viagem pela Inglaterra e Escócia]. — Frankfurt-am-Main, 1980;

Johanna Schopenhauer, Gabriele (romance). (Editora Deutscher Taschenbuch [Livros de Bolso alemães]). — München, 1985;

Wolfgang Schirmacher (editor), Schopenhauer und Nietzsche — Wurzeln gegenwärtiger Vernunftkritik [Schopenhauer e Nietzsche — Raízes da atual crítica da razão]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1984;

Wolfgang Schirmacher (editor), Schopenhauer bei neueren Philosophen [Schopenhauer de acordo com os filósofos mais recentes]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch*, [Anuário Schopenhauer], edição de 1983;

Wolfgang Schirmacher (editor), Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung [O tempo da colheita. Estudos sobre a situação das pesquisas a respeito de Schopenhauer]. — Stuttgart, 1982;

Alfred Schmidt, Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer — Horkheimer — Glücksproblem [Três estudos sobre o materialismo.

Schopenhauer — Horkheimer — O problema da felicidade]. (Editora Ullstein) — Frankfurt/Berlim/Wien, 1979;

Alfred Schmidt, Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie [A verdade fantasiada de mentira. A filosofia da religião de Schopenhauer]. — München/Zürich, 1986;

Walther Schneider, Schopenhauer. — Wien, 1937;

Walter Schulz, Bemerkungen zu Schopenhauer [Observações sobre Schopenhauer] — publicado em Walter Schulz (editor), Natur und Geschichte. K. Löwith zum 70. Geburtstag [A natureza e a história. Homenagem ao 70º. Aniversário de K. Löwith]. — Stuttgart, 1967;

Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche [Schopenhauer e Nietzsche]. — München/Leipzig, 1920;

Bernhard Sorg, Zur literarischen Schopenhauer-Rezeption im 19. Jahrhundert [Sobre a aceitação literária de Schopenhauer no século dezenove]. — Heidelberg, 1975;

Volker Spierling (editor), Materialien zu Schopenhauers >Die Welt als Wille und Vorstellung< [Contribuições em torno de “O Mundo como Vontade e Representação”, de Schopenhauer]. — Frankfurt-am-Main, 1984;

Volker Spierling, Schopenhauers transzendentalidealistisches Selbstmißverständnis [A autoincompreensão transcendental-idealista de Schopenhauer]. — München, 1977;

Richard Tengler, Schopenhauer und die Romantik [Schopenhauer e os românticos]. — Berlim, 1923;

Theodor Vaternahm, Schopenhauers Frankfurter Jahre [Os anos de Schopenhauer em Frankfurt-am-Main — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1968;

Anacleto Verrechia, Schopenhauer e la vispa Theresa [Schopenhauer e a travessa Theresa] (traduzido do italiano). — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1975;

Hans Voigt, Wille und Energie [A vontade e a energia]. — publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch* [Anuário Schopenhauer], edição de 1970;

Johannes Volkelt, Schopenhauer, Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Glaube [Schopenhauer, sua personalidade, seus ensinamentos e sua crença]. — Stuttgart, 1900;

Wolfgang Weimer, Schopenhauer. Erträge der Forschung [Schopenhauer. Resultados de Pesquisas]. — Darmstadt, 1982;

Heinrich Zimmer, Schopenhauer und Indien [Schopenhauer e a Índia]. — publicado no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], edição de 1938.

OUTROS ASSUNTOS:

Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie [Uma Teoria da Estética]. — Frankfurt-am-Main, 1973;

Theodor W. Adorno, Negative Dialektik [Dialética Negativa]. — Frankfurt-am-Main, 1975;

Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung [Dialética do Iluminismo]. — Frankfurt-am-Main, 1969;

Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen [A Antiguidade do Homem], 2 volumes. — München 1956 e 1980;

Dieter Arndt (editor), Nihilismus. Die Anfänge — Von Jacobi bis Nietzsche [Niilismo. O começo — de Jacobi a Nietzsche]. — Köln (Colônia), 1970;

Per Daniel Atterbom, Reisebilder aus dem romantischen Deutschland [Imagens de uma viagem através da romântica Alemanha]. — Berlim, 1867 (Reimpressão Stuttgart, 1970);

Günther Baum, Aenesidemus oder der Satz vom Grunde. Eine Studie zur Vorgeschichte der Wissenschaftstheorie [Enesidemo ou o Enunciado das Razões Fundamentais. Um estudo sobre a pré-história da teoria da ciência]. — publicado em Zeitschrift für philosophische Forschung [Revista das pesquisas filosóficas]. — Jahrgang (Coleção) 1979;

Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz [O problema do materialismo, sua história e sua substância]. — Frankfurt-am-Main, 1972;

Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos [Monografia sobre o Mito]. — Frankfurt-am-Main, 1981;

Hans Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt [A legibilidade do mundo]. — Frankfurt-am-Main, 1986 (publicado em formato de bolso);

Hartmut Böhme/Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft [O Outro da Razão]. — Frankfurt-am-Main, 1985 ((publicado em formato de bolso));

Jakob Böhme, Von der Gnadenwahl [Sobre a escolha da graça] (Editado por

G. Wehr). — Freiburg-in-Bayern, 1978;

Max von Boehn, Biedermeier. — Berlim o.J. (*ohne Jahre* [sem indicação de data]);

Rudolf Borch, Die Gothaer Lehrer [Os professores de Gotha] — publicado no *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* [Anuário da Sociedade Schopenhauer], edição do ano de 1942;

Friedrich Bothe, Geschichte der Stadt Frankfurt-am-Main [História da cidade de Frankfurt-am-Main]. — Frankfurt-am-Main, 1977;

Heinrich Eduard Brockhaus, Friedrich Arnold Brockhaus. Sein Leben und Wirken nach Briefen und anderen Aufzeichnungen [Sua vida e sua obra de acordo com a correspondência e outros apontamentos]. — Leipzig, 1876;

W. H. Bruford, Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit [Os princípios fundamentais da sociedade no tempo de Goethe]. (Editora Ullstein) — Frankfurt/Berlim/Wien, 1975;

H. Brunschwig, Gesellschaft und Romantik in Preußen im 18. Jahrhundert. Die Krise des preußischen Staates am Ende des 18. Jahrhundert und die Entstehung der romantischen Mentalität [A sociedade e os românticos na Prússia do século dezoito. A crise dos territórios prussianos no final do século dezoito e a origem da mentalidade romântica]. — (Editora Ullstein) — Frankfurt/Berlim/Wien, 1975;

Gautama Buddha, Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus [As quatro verdades nobres. Texto do budismo original] (editado por K. Mylius). — München, 1985 (Coleção dtv-Klassik);

Georg Büchner, Sämtliche Werke [Obras Reunidas] (editado por P. Stapf). — Berlim Ocidental, 1963;

E. M. Cioran, Lehre vom Zerfall [Lições das Ruínas]. — Stuttgart, 1979;

Matthias Claudius, Sämtliche Werke [Obras Reunidas] (editado por H. Geiger). — Berlim Ocidental, 1964;

René Descartes, Ausgewählte Schriften [Obras Escolhidas] (editado por L. Frenzel). — Frankfurt-am-Main, 1986 (Fischer, publicado em formato de bolso);

Hoimar von Ditfurth, Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewußtseins [O espírito não caiu do céu. A evolução de nossa consciência]. — München, 1980;

Hoimar von Ditfurth, So laßt uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen. Es is so weit. [Só nos resta então plantar uma mudinha de macieira. Tudo é tão grande.]. — Hamburg/Zürich, 1985;

Meister Eckhart, Einheit im Sein und Wirken [A unidade no Ser e nas obras] (editado por D. Mieth). — München, 1986 (Série Piper);

Joseph von Eichendorff, Werke [Obras Completas]. — München, 1966 (Clássicos Hanser);

Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation [A respeito do processo da civilização] (2 Volumes). — Frankfurt-am-Main, 1976;

Johann Eduard Erdmann, Philosophie der Neuzeit [Filosofia da Modernidade]. — Reinbek bei Hamburg, 1971 (Enciclopédia Alemã Rowohlt);

Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke [Obras Reunidas] (editado por W. Schaffenhauer). — Berlim Oriental, 1971;

Ludwig Feuerbach, Grundsatz der Philosophie der Zukunft [Fundamentos da Filosofia do Futuro]. — Frankfurt-am-Main, 1983 (Reimpressão);

Johann Gottlieb Fichte, Werke (Obras Completas) (editado por I. H. Fichte). — Berlim, 1971 (Reimpressão);

Michel Foucauld, Die Ordnung der Dinge [A ordem das coisas] (tradução do francês). — Frankfurt-am-Main, 1974;

Michel Foucauld, Sexualität und Wahrheit [A sexualidade e a verdade] (tradução do francês). — Frankfurt-am-Main, 1979;

Manfred Frank, Eine Einführung in Schellings Philosophie [Uma introdução à filosofia de Schelling]. — Frankfurt-am-Main, 1985;

Manfred Frank, Der unendliche Mangel an Sein [A infinita penúria do Ser]. — Frankfurt-am-Main, 1975;

Manfred Frank, Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie [O Deus que está para chegar. Preleções sobre a nova mitologia]. — Frankfurt-am-Main, 1982;

Sigmund Freud, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Band IX der Studienausgabe [Questões da Sociedade. Origens da Religião. Tomo IX das Tarefas de Estudo]. — Frankfurt-am-Main, 1974;

Michael Freund, Napoleon und die Deutschen. Despot oder Held der Freiheit? [Napoleão e os alemães. Tirano ou Herói da Liberdade?]. —

München, 1969;

Egon Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit [História da Cultura dos Tempos Modernos]. — München, 1965;

Richard Friedenthal, Goethe. Sein Leben und seine Zeit [Sua vida e seu tempo]. — München, 1963;

L. Geiger, Berlim 1688 bis 1840. Geschichte der geistigen Lebens der preußischen Hauptstadt [Berlim de 1688 a 1840. História da vida espiritual da capital prussiana]. — Berlim, 1892;

Bernhard Geyer, Das Stadtbild Alt-Dresdens [Retrato da Cidade Velha de Dresden]. — Berlim, 1964;

Johann Wolfgang Goethe, Werke (Hamburger Ausgabe) [Obras completas (Edição de Hamburgo)]. — München, 1981;

G. Günther/L. Wallraf (editores). Geschichte der Stadt Weimar [História da cidade de Weimar]. — Weimar, 1975;

Klaus Günzel, König der Romantik. Das Leben des Dichters Ludwig Tieck in Briefen, Selbstzeugnissen und Berichten [O rei dos românticos. A vida do poeta Ludwig Tieck através de cartas, escritos pessoais e relatos de terceiros]. — Tübingen, 1981;

Arsenij Gulyga, Hegel. — Frankfurt-am-Main, 1981;

Arsenij Gulyga, Immanuel Kant. — Frankfurt-am-Main, 1985;

Karl Gutzkow, Wally — Die Zweiflerin [Wally, a Cética]. — Göttingen, 1965 (Reimpressão);

Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne [O discurso filosófico da modernidade]. — Frankfurt-am-Main, 1985;

E. Haenel/E. Kalkschmidt (editores), Das alte Dresden [Dresden antiga]. — Frankfurt-am-Main, 1977 (Reimpressão);

Eduard von Hartmann, Philosophie des Unbewußten [Filosofia do Inconsciente] (2 Volumes). — Leipzig, 1913;

Arnold Hauser, Sozialgeschichte der Kunst und Literatur [História social da Arte e da Literatura]. — München, 1953;

Rudolf Haym, Hegel und seine Zeite [Hegel e sua época]. — Berlim, 1857;

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke [Obras Reunidas] (editadas por H. Glockner). — Stuttgart, a partir de 1927;

Martin Heidegger, Über den Humanismus [A respeito do Humanismo]. —

Frankfurt-am-Main, 1947;

Martin Heidegger, Der Satz vom Grund [Enunciado das Causas]. — Pfullingen, 1957;

Martin Heidegger, Sein und Zeit [O Ser e o Tempo]. — Tübingen, 1963;

Martin Heidegger, Gelassenheit [Serenidade]. — Pfullingen, 1959;

Heinrich Heine, Sämtliche Schriften [Escritos Reunidos] (Editado por K. Briegleb]. — München, 1976;

Klaus Heinrich, Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte. [Razão e Mito. Textos Escolhidos]. — Frankfurt-am-Main, 1982;

Robert Heiss, Der Gang des Geistes [O progresso do Espírito]. — Berlim, 1959;

Erich Heller, Enterbter Geist [O espírito deserdado]. — Frankfurt-am-Main, 1981;

Dieter Henrich, Selbstverhältnisse [Restrições Autoimpostas]. — Stuttgart, 1982;

J. Hermand (editor), Der deutsche Vormärz. Texte und Dokumente [O período anterior a Março de 1848. Texto e documentos]. — Stuttgart, 1967 (Editora Reclam);

J. Hermand (editor), Das Junge Deutschland. Texte und Dokumente [O movimento Alemanha Jovem. Texto e documentos]. — Stuttgart, 1966 (Editora Reclam);

Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe [Obras reunidas e cartas] (editado por G. Mieth). — München, 1970 (Clássicos Hanser);

Max Horkheimer (*H. Regius*), Dämmerungen. Notizen in Deutschland [Crepúsculos. Informações sobre a Alemanha]. — Zürich, Suíça, 1934;

Ulrich Horstmann, Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht [A Besta. Esboços para uma filosofia da fuga da humanidade]. — Frankfurt-am-Main, 1985;

A. Huyssen (editor), *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung: Bürgerlicher Realismus* [A literatura alemã em texto e representação: o realismo burguês]. — Stuttgart, 1974 (Editora Reclam);

Wilhelm G. Jacobs, Johann Gottlieb Fichte. — Reinbek bei Hamburg, 1984 (Monografia Rowohlt);

Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauung [Psicologia da Intuição do

Mundo]. — Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1960;

Immanuel Kant, Werke im 12 Bänden [Obras em 12 volumes] (editadas por W. Weischedel). — Frankfurt-am-Main, 1964;

Dietmar Kamper, Zur Geschichte der Einbildungskraft [Contribuições para uma História da Faculdade Imaginativa (Fantasia)]. — München, 1981;

Hermann Kester, Dichter im Café [Poetas nos Cafés]. — Frankfurt-am-Main, 1983;

Erich Keyser, Geschichte der Stadt Danzig [História da Cidade de Dantzig]. — Kitzingen-am-Main, 1951;

Eckart Kleßmann (Editor), Die Befreiungskriege in Augenzeugenberichten [A guerra da libertação segundo os relatos de testemunhas oculares]. — München, 1973;

R. Köhler/W. Richter (editors), Berliner Leben 1806 bis 1847. Erinnerungen, Berichte [A vida dos berlinenses de 1806 a 1847. Memórias e Relatos. — Berlim Oriental, 1954;

Franklin Kopitzsch, Lessing und Hamburg [Lessing e Hamburgo] — publicado em Wolfenbüttler Studien 2 [Estudos Wolfenbüttler Volume 2], 1975;

Hermann August Korff, Geist der Goethezeit [O espírito da época de Goethe], 4 volumes. — Leipzig, 1959;

Reinhart Koselleck, Kritik und Krise [A crítica e a crise]. — Freiburg/München, 1959;

Wolfgang Kraus, Nihilismus heute oder die Geduld der Weltgeschichte [O Niilismo hoje ou a paciência da história mundial]. — Frankfurt-am-Main, 1985;

Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus [História do Materialismo] (2 volumes). — Frankfurt-am-Main, 1974 (Reimpressão);

Stanislaw Lem, Solaris. — Düsseldorf, 1972;

Max Lenz, Geschichte der Königlischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin [História da Universidade Real Frederico Guilherme de Berlim] (3 Volumes). — publicada em Halle a partir de 1910;

Wolf Lepenies, Melancholie und Gesellschaft [A melancolia e a sociedade]. — Frankfurt-am-Main, 1972;

Gotthold Ephraim Lessing, Werke [Obras completas] (editadas por H.

Göpfert) — publicadas em München a partir de 1971;

Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts [De Hegel a Nietzsche. O rompimento revolucionário no pensamento do século dezanove]. — Stuttgart, 1953;

Konrad Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte der menschlichen Erkenntnis [O reverso do espelho. Tentativa de uma história natural do conhecimento humano]. — München, 1973;

Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft [A demolição da razão]. — Berlim, 1954;

Johann Mader, Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwicklichung der Philosophie [Entre Hegel e Marx. Contribuição para o emaranhado da filosofia]. — Wien/ München, 1975;

Philipp Mainländer, Die Philosophie der Erlösung [Filosofia da Redenção]. — Berlim, a partir de 1879;

Thomas Mann, Doktor Faustus [O Dr. Fausto]. — Frankfurt-am-Main, 1974;

Friedrich Majer, Brahma oder die Religion der Indier als Brahmanen [Brahma ou a religião dos hindus bramanistas]. — Leipzig, 1818;

Ludwig Marcuse, Philosophie des Un-Glücks [Filosofia da In-Felicidade]. — Zürich, 1981;

Ludwig Marcuse, Philosophie des Glücks [Filosofia da Felicidade]. — Zürich, 1972;

Odo Marquard, Abschied von Prinzipiellen [Adeus aos Princípios] — Stuttgart, 1981;

Karl Marx/Friedrich Engels, Werke [Obras Completas] (MEW) — Berlim Oriental, publicadas a partir de 1959;

Heinz Maus, Kritik am Justemilieu. Eine sozialphilosophische Studie [Crítica do Equilíbrio. Um estudo social-filosófico]. — Bottrop, 1940;

Walter Migge, Weimar zur Goethezeit [Weimar na época de Goethe]. — Weimar, 1961;

Michel de Montaigne, Die Essais [Os Ensaios] (Traduzido do francês e editado por A. Franz). — Stuttgart, 1969 (Editora Reclam);

Alfred Mühr, Rund am den Gendarmenmarkt [Ao redor do Mercado dos Gendarmes]. — Oldenburg, 1965;

Friedrich Nietzsche, Werke [Obras Completas] (editadas por K. Schlechta). — Frankfurt/Berlim/Wien, 1979 (Manual);

Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800-1866 [A história alemã de 1800 a 1866]. — München, 1983;

Walter Nissen, Göttingen heute und gestern [Göttingen hoje e ontem]. — Göttingen, 1972;

Novalis (Friedrich von Hardenberg), Werke [Obras Completas] (Editado por H. J. Mähl e R. Samuel). — München, 1978 (Clássicos Hanser);

Heinrich Albert Oppermann, Hundert Jahre 1770 bis 1870 [Os cem anos de 1770 a 1870]. — Frankfurt-am-Main, 1982 (Reimpressão);

Hans Ostwald, Kultur- und Sittengeschichte Berlins [História da cultura e dos costumes de Berlim]. — Berlim, 1924;

Blaise Pascal, Gedanken [Pensamentos] (tradução do francês). — Wien, 1981;

Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter), Werke [Obras Completas] (Editadas por N. Miller). — München (publicadas a partir de 1960);

K. O. Petraschek, Die Rechtsphilosophie des Pessimismus [Filosofia Pessimista do Direito]. — München, 1929;

Platão, Sämtliche Werke [Obras Reunidas] (Editadas e traduzidas do grego por Walter F. Otto e outros). — Reinbek bei Hamburg, 1957 (Clássicos Rowohl);

H. Pleticha (editor), Das klassische Weimar. Texte und Zeugnisse [A Weimar dos tempos clássicos. Textos e Testemunhos]. — München, 1983;

Karl R. Popper/John C. Eccles, Das Ich und sein Gehirn [O Eu e seu cérebro] (Traduzido do inglês). — München/Zürich, 1982;

Werner Post, Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus [A teoria crítica e o pessimismo metafísico]. — München, 1971;

Max Preitz, Friedrich Schlegel und Novalis. Biographie einer Romantikerfreundschaft in Briefen [Friedrich Schlegel und Novalis. Biografia da amizade de dois românticos através de suas cartas]. — Darmstadt, 1957;

Marcel Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit [Em busca do tempo perdido] (traduzido do francês). — Frankfurt-am-Main, 1964;

Ortrud Reichel, Zum Beispiel Dresden [Dresden, por Exemplo]. — Frankfurt-am-Main, 1964;

Ludwig Richter, Lebenserinnerungen eines deutschen Malers [Recordações da vida de um pintor alemão]. — Frankfurt-am-Main, 1980;

Manfred Riedel, Theorie und Praxis im Denken Hegels [A teoria e a prática no pensamento de Hegel]. — Frankfurt/Berlim/Wien 1876;

H. K. Röthel, Die Hansestädte [As cidades da liga hanseática]. — München, 1955;

Richard Rorty, Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie [O espelho da natureza. Uma crítica da filosofia]. — Frankfurt-am-Main, 1981;

Werner Ross, Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben [A águia amedrontada. Vida de Friedrich Nietzsche]. — München, 1984;

Jean-Jacques Rousseau, Die Bekenntnisse [As Confissões] (traduzido do francês). — München, 1955 (dtv-Clássicos);

Jean-Jacques Rousseau, Émile oder Über die Erziehung [Émile ou sobre a Educação] (tradução do francês). — Stuttgart 1963 (editora Reclam);

Jean-Paul Sartre, Die Transzendenz des Ego [A transcendência do Eu]. (traduzido do francês) — Reinbek bei Hamburg, 1982;

Jean-Paul Sartre, Bewußtsein und Selbsterkenntnis (traduzido do francês) [A Consciência e o Autoconhecimento]. — Reinbek bei Hamburg, 1973;

Friedrich Josef Wilhelm Schelling, Ausgewählte Schriften [Obras Escolhidas] (6 Volumes) (editado por M. Frank). — Frankfurt-am-Main, 1985;

Friedrich Josef Wilhelm Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit [Sobre a natureza da liberdade humana]. — Frankfurt-am-Main, 1975 (Edição de Bolso);

Friedrich von Schiller, Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe [Obras Reunidas. Tarefas Seculares] (Editado por E. van den Hellen). — Berlin, o.J (sem ano de publicação);

Friedrich Schlegel, Über die Sprache und Weisheit der Indier [Sobre a língua e a sabedoria dos hindus]. — Heidelberg, 1809;

Alfred Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit [A sensualidade emancipadora]. — München, 1963;

Kurt Schmidt, Gotha. — Gotha, 1931;

Hermann Schmitz, System der Philosophie. Der Leib [Sistemas da Filosofia. O Corpo]. — Bonn, 1965;

Herbert Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1831-1933 [A filosofia na

Alemanha de 1831 a 1933]. — Frankfurt-am-Main, 1983;

Franz Schneider, Pressefreiheit und politische Öffentlichkeit [A liberdade de imprensa e a abertura política]. — Neuwied, 1966;

Gerhard Schulz, Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration [A literatura alemã entre a Revolução Francesa e a Restauração]. — München, 1983;

Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt [A filosofia em um mundo transformado]. — Pfullingen, 1974;

Friedrich Schulze, Französischheit in deutschen Landen [A influência francesa nas terras alemãs]. — Leipzig, 1908;

Richard Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens — Die Tyrannei der Intimität [Decadência e fim da vida pública — A tirania da intimidade] (Traduzido do inglês). — Frankfurt-am-Main, 1983;

Peter Sloterdijk, Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus [O Pensador no Palco. O Materialismo de Nietzsche], (traduzido do holandês). — Frankfurt-am-Main, 1986;

Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft [Crítica da razão cínica] (2 volumes). — Frankfurt-am-Main, 1983;

Jacques Solé, Liebe in der westlichen Kultur [O amor na cultura ocidental] (traduzido do francês). — Frankfurt/Berlim/Wien, 1979;

Robert Spaemann/Reinhard Löw, Die Frage Wozu? [Para onde vão as perguntas?]. — München/Zürich (Suíça), 1985;

Germaine de Staël (Madame de Staël), Über Deutschland [Sobre a Alemanha] (traduzido do francês). — Stuttgart 1962 (editora Reclam);

Heinrich Steffens, Anthropologie [Antropologia] (Primeiro Volume). — Breslau, 1822;

Adolf Stern, Der Einfluß der französischen Revolution auf das deutsche Geistesleben [A influência da revolução francesa sobre a vida espiritual alemã]. — Stuttgart/Berlin, 1928;

B. Stedt/H. Olsen, Hamburg. Die Geschichte einer Stadt [Hamburgo. A história de uma cidade]. — Hamburg, 1951;

Ludwig Tieck, Werke in vier Bänden [Obras em quatro volumes] (editados por M. Thalmann). — Darmstadt, 1977;

Paul Tillich, Der Mut zum Sein [A coragem de ser], publicado em *Paul*

Tillich, Sein und Sinn [O Ser e a razão de ser]. — Frankfurt-am-Main, 1982;

Upanixades, Geheimlehre der Inder [A doutrina secreta dos hindus] (editado por A. Hillebrandt). — Düsseldorf/Köln 1977 (Série Amarela da Editora Diederich);

Hans Vaihinger, Die Philosophie des Als-ob [A filosofia do “Como se”]. — Berlim, 1913;

Karl August Varnhagen von Ense, Denkwürdigkeit des eigenen Lebens [Reminiscências de minha própria vida]. — Berlin, 1922;

Florian Vaßen (editor), Die deutsche Literatur in Text und Darstellung. Restauration, Vormärz und 48er. Revolution [A literatura alemã através de textos e descrições. A restauração, o período anterior a Março de 1848 e a Revolução de 1848]. — Stuttgart 1975 (editora Reclam);

Wilhelm Heinrich Wackenroder, Schriften [Obras Completas]. — Reinbek bei Hamburg, 1968 (Clássicos Rowohlt);

Rolf Wiggershaus, Die Frankfurter Schule [A escola de Frankfurt]. — München, 1986;

Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus [Tratado lógico-filosófico]. — Frankfurt-am-Main, 1963;

Theobald Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts [As correntes espirituais e sociais do século dezenove]. — Berlim, 1910;

Heinrich Zimmer, Philosophie und Religion Indiens [A filosofia e a religião da Índia]. — Frankfurt-am-Main, 1973;

Heinrich Zimmer, Maya. Der indische Mythos [Maya. O mito dos hindus]. — Frankfurt-am-Main, 1978.

CRONOLOGIA DA VIDA DE SCHOPENHAUER

1788 — 22 de fevereiro — Nascimento de Arthur Schopenhauer, filho do comerciante atacadista Heinrich Floris Schopenhauer e de sua esposa Johanna Schopenhauer, em solteira Trosiener, na Cidade Livre de Dantzig;

1793 — Alguns dias antes da ocupação e anexação da cidade pela Prússia, a família se muda para Hamburgo;

1797 — Nascimento de Adele Schopenhauer;

Julho — Arthur viaja com seu pai até Le Havre, na França, passando por Paris. Ele mora ali durante dois anos na residência da família Gregoire de

Blésimaire e se torna um grande amigo de Anthime, o filho da família;

1799 — Agosto — Arthur Schopenhauer retorna a Hamburg e passa a frequentar a escola particular do Prof. Runge, onde permanece até 1803;

1803 — Março — Arthur se decide — de acordo com a vontade paterna — contra os estudos regulares de segundo grau e sua formação como um estudioso e a favor de seu treinamento como comerciante. Como recompensa, ele pode acompanhar seus pais em sua viagem pela Europa Ocidental (Holanda, Inglaterra, França, Suíça e Áustria);

3 de maio — Começa a grande viagem;

1804 — 25 de agosto — Termina a viagem;

Setembro — Inicia seu aprendizado de comércio na casa do comerciante atacadista Kabrun, em Dantzig (até dezembro);

1805 — Inicia sua prática de comércio na firma do comerciante atacadista Jenisch, em Hamburg;

20 de abril — Morte acidental ou suicídio (?) de seu pai;

1806 — Setembro — Depois da venda da casa comercial e das propriedades de Heinrich, Johanna, sua mãe se muda com sua irmã Adele para Weimar;

Outubro — Início da grande amizade de Johanna Schopenhauer com Goethe. Johanna dá início ao costume de servir chá para seus convidados durante as reuniões literárias realizadas em seu salão;

1807 — Maio — Com a anuência da mãe, Arthur interrompe sua prática de comércio. Ele deixa Hamburgo e se matricula no Ginásio de Gotha, uma escola preparatória para o ensino universitário;

Dezembro — Ele é forçado a sair da escola em consequência de alguns versos humorísticos que compusera a respeito de um dos professores. Muda-se para Weimar, mas não fica em casa da mãe. Recebe aulas de um professor particular. Apaixona-se pela atriz Karoline Jagemann;

1809 — Completa seus estudos de grau médio. Recebe a herança paterna, mas a mãe conserva sua administração ainda por alguns anos;

9 de outubro — Matricula-se na Universidade de Göttingen;

1809-1811 — Estudos na Universidade de Göttingen. Ciências da Natureza. Dedicar-se ao estudo de Platão e de Kant;

1811 — Páscoa — Visita a Weimar. Schopenhauer responde a uma observação que lhe fora feita por Wieland: “A vida é uma coisa bastante

precária e assim pretendo consagrar a minha à reflexão sobre ela”;

Outono — Matricula-se na Universidade de Berlim;

1811-1813 — Estudos na Universidade de Berlim. Assiste as aulas de Schleiermacher, Fichte e Wolf;

1813 — 2 de maio — Schopenhauer foge de Berlim antes que os rumores de guerra se tornem realidade. Pequena temporada em Weimar. Brigas com a mãe. Retira-se para a próxima Rudolstadt;

Julho a Novembro — Redige sua tese de doutorado: “Sobre a raiz quádrupla do princípio da razão suficiente”;

5 de novembro — Retorna à casa de sua mãe;

Inverno — Conversações com Goethe sobre a Teoria das Cores;

1814 — Abril — Auge dos desentendimentos entre Schopenhauer, sua mãe e o amigo dela, Gerstenbergk;

Maio — Separação final entre Schopenhauer e sua mãe. Schopenhauer abandona Weimar;

1814-1818 — Permanência em Dresden;

1815 — Redação do ensaio “Sobre a Visão e as Cores”; Projeto e execução da primeira versão de sua obra principal: “O Mundo como Vontade e Representação”;

1818 — Março — O manuscrito é completado. Brockhaus aceita ser o editor;

Outono — Início da primeira viagem à Itália (Florença, Roma, Nápoles, Veneza);

1819 — Janeiro — Sua obra “O Mundo como Vontade e Representação” é publicada;

Verão — Crise financeira da família em consequência da bancarrota de Muhl, o banqueiro de Dantzig que administrava a maior parte de sua fortuna. Retorno de Schopenhauer à Alemanha para defender seus interesses. Novo afastamento entre ele e a mãe. Desentendimento também com a irmã Adele;

25 de agosto — Retorno a Dresden; Solicita sua contratação como livre-docente pela Universidade de Berlim. Foi contratado logo depois;

1820 — 23 de março — Começa suas palestras em Berlim. Muito poucos alunos;

1821 — Apaixona-se pela cantora Caroline Medon. Início do “Caso

Marquet” (Disputa com a vizinha e sofre processo por danos corporais);

1822 — 27 de maio — Segunda viagem à Itália (Milão, Florença, Veneza);

1823 — Maio — Retorno à Alemanha. Estadia em Munique. Doenças severas, depressão (sua filosofia não obteve sucesso);

1824 — Cura de águas em Bad Gastein. Permanência temporária nas cidades de Mannheim e Dresden;

1825 — Abril — Retorno a Berlim. Tenta outra vez dar aulas na universidade. Não obtém sucesso. Tenta iniciar a carreira de tradutor, também sem sucesso;

1831 — Agosto — Foge de Berlim durante a epidemia de cólera. Passa uma temporada em Frankfurt-am-Main;

1832-1833 — Reside em Mannheim (julho de 1832 a junho de 1833);

1833 — 6 de julho — Schopenhauer se instala em Frankfurt-am-Main, onde permanece por 28 anos, até o final de sua vida;

1835 — Publicação de “Sobre a Vontade na Natureza”;

1838 — Morre Johanna Schopenhauer, sua mãe;

1839 — Escreve o ensaio “Sobre a liberdade da vontade humana” e é premiado por ele;

1840 — Redige o ensaio “Sobre o fundamento da moral” e não é premiado no concurso;

1844 — É publicada a segunda edição de “O Mundo como Vontade e Representação”, ampliado agora para dois volumes;

1849 — Morre Adele Schopenhauer, sua irmã;

1851 — Publica “Parerga und Paralipomena”; “Suplementos e Crônicas”;

1853 — Início da fama de Schopenhauer;

1859 — É publicada a terceira edição de “O Mundo como Vontade e Representação”;

1860 — 21 de setembro — Morte de Arthur Schopenhauer.

SCHOPENHAUER
E OS ANOS MAIS SELVAGENS DA FILOSOFIA

Copyright © 1987 by Carl Hanser Verlag München Wien
2ª edição — Março de 2012

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa
de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Editor e Publisher
Luiz Fernando Emediato

Diretora Editorial
Fernanda Emediato

Produtora Editorial
Renata da Silva

Capa e Projeto Gráfico
Kauan Sales e Alan Maia

Imagem da Capa
Hulton Archive/Getty Images

Diagramação
Kauan Sales

Tradução
William Lagos

Revisão Técnica
Prof. Dr. Alessandro Pimenta
Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFPI
Pesquisador do Mestrado em Ética e Epistemologia da UFPI
Doutor em Filosofia Pela UGF/RJ

Revisão
Marcia Benjamim

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Safransky, Rüdiger,
Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia : uma biografia /
Rüdiger Safranski ; tradução William Lagos. -- São Paulo :
Geração Editorial, 2011.

Título original: Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie.

ISBN 978-85-61501-54-9

1. Filósofos - Alemanha - Biografia
2. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 I. Título
11-04796 CDD: 193

Índices para catálogo sistemático

1. Schopenhauer : Filosofia alemã : Biografia 193

GERAÇÃO EDITORIAL

Rua Gomes Freire, 225/229 – Lapa

CEP: 05075-010 – São Paulo – SP

Telefax.: + 55 11 3256-4444

Email: geracaoeditorial@geracaoeditorial.com.br

www.geracaoeditorial.com.br

twitter: @geracaobooks

2012

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

Edição digital: DEZEMBRO 2017

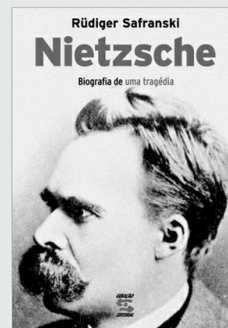
Arquivo ePub produzido pela [Cia. de Desenho](#)

LEIA TAMBÉM, DO MESMO AUTOR

Nietzsche

Biografia de uma tragédia

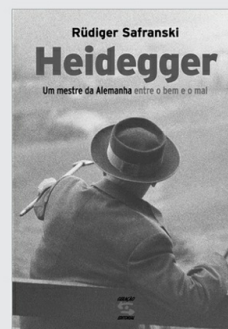
Uma biografia da vida e do pensamento do filósofo mais popular do Ocidente. O homem que apenas com a força das palavras é capaz de provocar transformações na vida do leitor. E não é para menos. Nietzsche levou a filosofia aonde ela nunca tinha chegado antes. Passou um rolo compressor nos próprios conceitos de verdade e de conhecimento. E até na forma foi revolucionário: com ele, a linguagem filosófica se aproximou da poesia e da literatura. Essa magistral biografia foi escrita, em linguagem acessível e envolvente, mas sem simplificações, por um dos mais eminentes filósofos do mundo, o alemão Rüdiger Safranski.

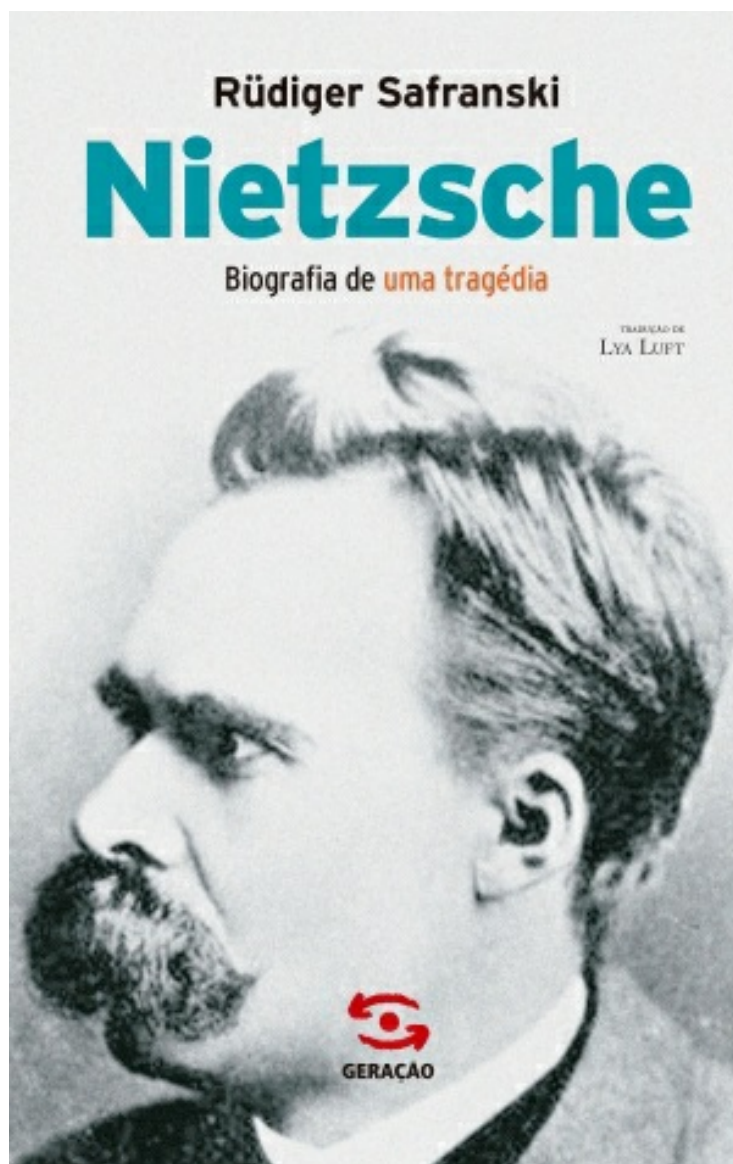


Heidegger

Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal

A mais importante biografia do grande filósofo alemão até hoje escrita. O livro de Rüdiger Safranski é um sucesso mundial que o professor gaúcho Ernildo Stein – um dos maiores especialistas em Heidegger na América Latina – apresenta para o leitor brasileiro, com a cuidadosa tradução da escritora Lya Luft, direto do alemão. O título original era **Um Mestre na Alemanha – Heidegger e seu Tempo**. Uma frase do prefácio de Safranski levou os editores norte-americanos a mudarem o título, também adotado pela Geração, por levar em conta um dos aspectos principais da obra: a simpatia do filósofo pelo nazismo.





Nietzsche

Safranski, Rüdiger

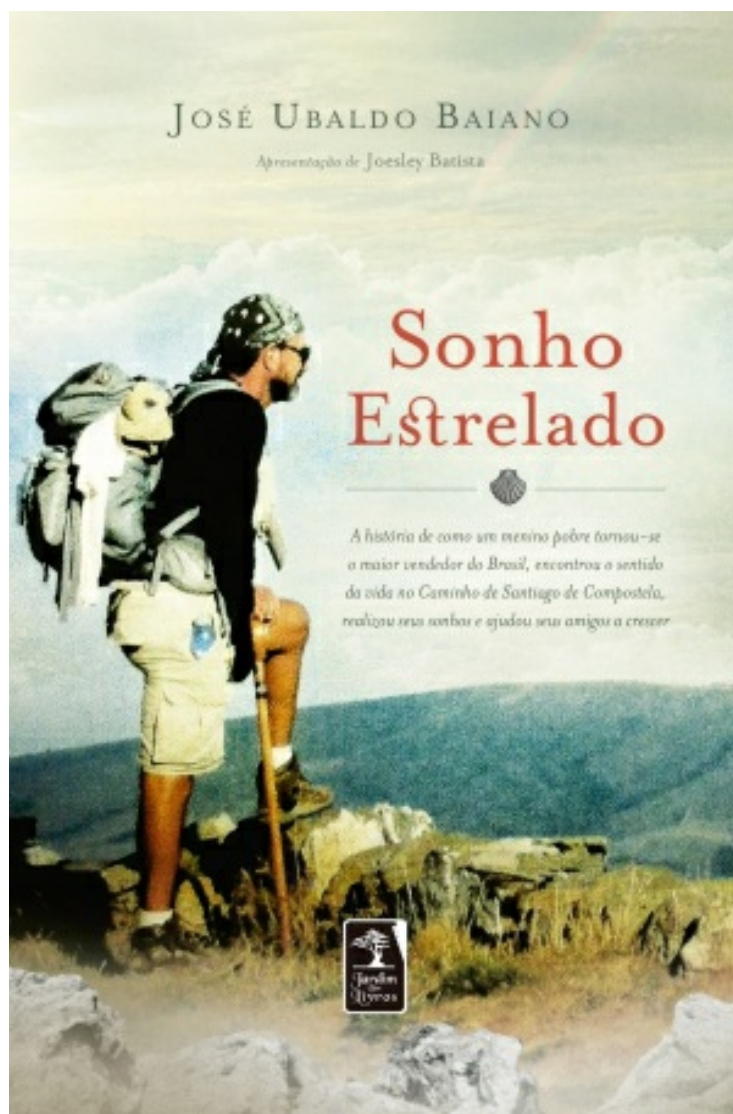
9788581303925

364 páginas

[Compre agora e leia](#)

Uma biografia da vida e do pensamento do filósofo mais popular do Ocidente. O homem que apenas com a força de suas palavras é capaz de provocar transformações na vida de quem as lê. E não é para menos. Nietzsche levou a filosofia aonde ela nunca tinha chegado antes. Passou um rolo compressor nos próprios conceitos de verdade e de conhecimento. E até na forma foi revolucionário: com ele, a linguagem filosófica se aproximou da poesia e da literatura. Essa magistral biografia feita por um dos mais eminentes filósofos do mundo, o alemão Rüdiger Safranski, acompanha não só a vida, mas também o pensamento de Friedrich Nietzsche. A linguagem é acessível e envolvente, e sem simplificações. O resultado é um livro que acaba sendo lido tal qual os livros de Nietzsche.

[Compre agora e leia](#)



Sonho Estrelado

Baiano, José Ubaldo

9788563420985

148 páginas

[Compre agora e leia](#)

Este livro é um hino à vida, ao trabalho, à luta para se superar e vencer os obstáculos da batalha diária rumo ao autoconhecimento e ao sucesso profissional. José Ubaldo Tuca Baiano, um dos maiores homens de vendas do Brasil, narra sua infância pobre no interior da Bahia, a ajuda que teve de um parente melhor de vida, as lições que aprendeu, suas aventuras no Caminho de Santiago de Compostela, na Espanha, e o valor da amizade e da honestidade para seguir em frente e tornar-se um vitorioso. Seu relato, simples e acessível a qualquer um, mostra como venceu na vida e como - com a criação de um círculo de grandes amizades que sempre o respeitaram - chegou a ajudar dois rapazes simples e corretos que há 20 anos o procuraram para vender sabão e carne e se transformaram em proprietários da maior empresa privada brasileira, o Grupo JBS, dono da Friboi. Trata-se de um relato admirável, para qualquer leitor que valorize a vida e o trabalho.

[Compre agora e leia](#)



Flora Hen

Sun-mi, Hwang

9788581302829

148 páginas

[Compre agora e leia](#)

A moderna fábula coreana com 2 milhões de exemplares

vendidos que está conquistando corações em todo o mundo. Flora Hen é uma galinha. Flora Hen é carismática. Ela vai fazer você rir e chorar, ela vai surpreender você - mas, principalmente, ela vai lhe ensinar, com doçura e coragem, a ser melhor, mais humano e mais forte, nos insuspeitos e perigosos caminhos da vida. Tão poético e filosófico quanto "O pequeno príncipe". Tão iluminado quanto "Fernão Capelo Gaivota". Tão animador quanto "A arte da guerra". Tão inspirador quanto a Bíblia. Criança ou adulto, pode ler sem susto: a encantadora história de Flora Hen vai tocar seu coração.

[Compre agora e leia](#)



Antes que o sonho acabe

Leal, Hermes

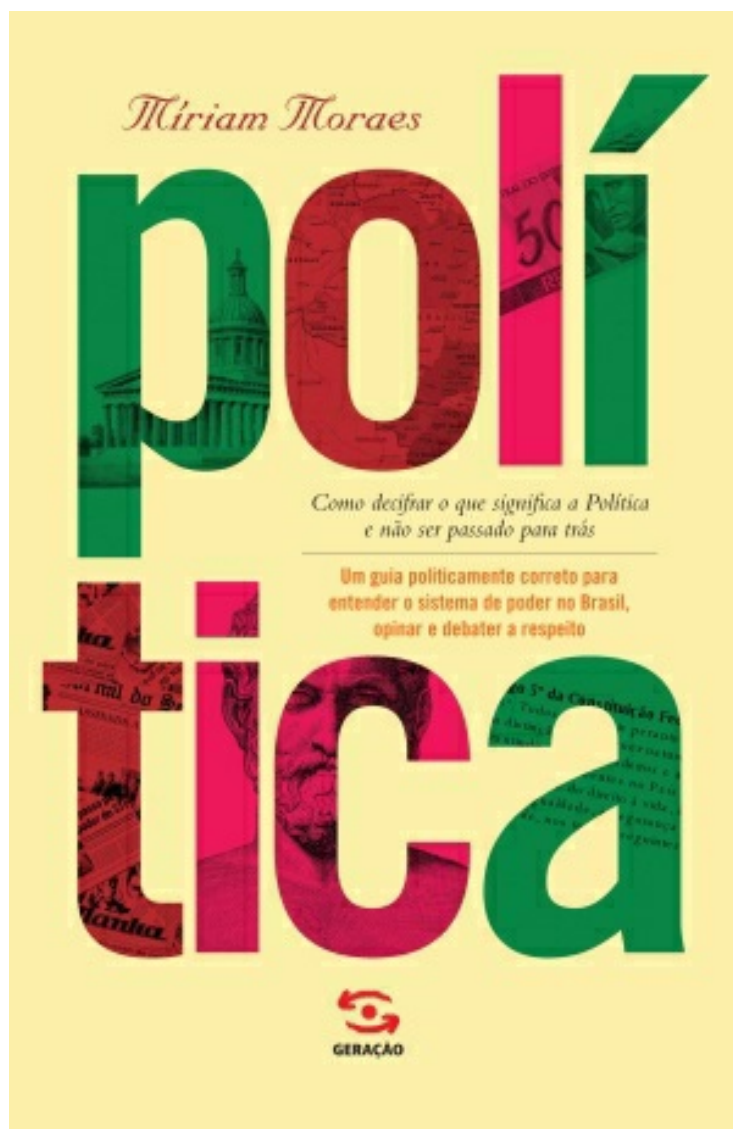
9788581300870

208 páginas

[Compre agora e leia](#)

Dançando conforme a música No antigo seriado Túnel do Tempo, os personagens são enviados ao passado e dançam conforme a música para escapar de situações difíceis, como uma guerra em andamento. Na verdade, isso acontece com cada um de nós. Quem nasce hoje, por exemplo, terá que enfrentar o mundo tal qual ele é, com todas as suas virtudes e vicissitudes. Em Antes que o sonho acabe, o personagem Daniel vê-se enredado pelos acontecimentos da década de 1970, entre os quais a guerrilha na selva amazônica. Mas este episódio é apenas um pano de fundo para apresentar um rapazinho meigo, sem malícia, amigo íntimo da natureza, que sonhava com uma vida melhor e fugir daquele fim de mundo às margens do rio Tocantins. Mas as circunstâncias vão alterando os seus planos. A cada dificuldade, no entanto, Daniel vai crescendo, transformando espinhos em amadurecimento, dificuldades em sabedoria. Mas não tinha muita consciência disso durante a turbulência da vida. Nada como a memória para voltar ao passado e aprender duas vezes. É o túnel do tempo que existe em cada um de nós. O personagem Daniel é maior que a história que tenta aprisioná-lo como um bicho. Com a palavra, Hermes Leal.

[Compre agora e leia](#)



Política

Moraes, Míriam

9788581302614

172 páginas

[Compre agora e leia](#)

Não fique por fora dos temas que agitam o país. Veja aqui o que você precisa saber para entender, opinar e debater política e atualidades. O pior analfabeto é o analfabeto político. Ele não ouve, não fala, nem participa dos acontecimentos políticos. Ele não sabe que o custo de vida, o preço do feijão, do peixe, da farinha, do aluguel, do sapato e do remédio dependem das decisões políticas. O analfabeto político é tão burro que se orgulha e estufa o peito dizendo que odeia a política. Não sabe o imbecil que, da sua ignorância política, nasce a prostituta, o menor abandonado, e o pior de todos os bandidos, que é o político vigarista, pilantra, corrupto e lacaios dos exploradores do povo. Bertolt Brecht

[Compre agora e leia](#)